ROOTS

ROMANIAN ORTHODOX OLD TESTAMENT STUDIES

STUDII DE EXEGEZĂ ȘI TEOLOGIE BIBLICĂ

PERSPECTIVE DE INTERPRETARE SPECIFICE TRADIȚIEI RĂSĂRITENE



PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

Ioan Chirilă
Stelian Pașca-Tușa
Bogdan Șopterean

coordonatori

Studii de exegeză și teologie biblică

– perspective de interpretare specifice tradiției răsăritene –

Presa Universitară Clujeană
2024

Referenți științifici:
Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin Jinga
Arhid. Conf. Univ. Dr. Nicolae-Olimpiu Benea

Copertă: Florin Ghețea
Tehnoredactare: Stelian Pașca-Tușa
Corectură: Cătălin-Emanuel Ștefan

ISBN:978-606-37-2314-8

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hașdeu nr. 51
400371
Cluj-Napoca, România
Tel./Fax: (+40) – 264 – 597. 401
e-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Cuprins

Cuvânt-înainte

Există momente în viața fiecăruia dintre noi când suntem chemați să ne întoarcem la rădăcini, la temeliile care ne-au zidit cultural și spiritual ca neam. În fața provocărilor moderne, simțim nevoia de a ne regăsi echilibrul într-o lume în continuă transformare. În aceste momente, avem nevoie să ne îndreptăm atenția către esențele fundamentale care ne-au configurat identitatea, iar una dintre aceste esențe este Sfânta Scriptură, punctul de întâlnire al culturii și credinței noastre.

Acum, când ne propunem să discutăm despre Scriptură din perspectiva viziunii și practicii ortodoxe, facem mai mult decât un simplu act de interpretare. Facem un exercițiu profund de redescoperire a temeliei creștinismului, un act de întoarcere la începuturile credinței noastre. Suntem invitați să ne apropiem de Cuvântul revelat cu smerenie și deschidere, recunoscându-i autoritatea divină și locul central în viața noastră spirituală. Scriptura, așa cum o înțelege tradiția ortodoxă, nu este doar un text religios, ci un spațiu de comuniune cu Dumnezeu, un izvor de lumină și înțelepciune care călăuzește viața creștinului pe calea desăvârșirii.

Însă, dincolo de această apropiere personală, ne vedem chemați și să apărăm Scriptura de multiplele provocări ale vremurilor noastre. Trăim într-o epocă în care vocea criticii secularizate devine din ce în ce mai puternică, susținând adesea că procesul de formare a canonului scripturistic creștin ar fi fost unul dictat de interese politice și imperiale, mai degrabă decât de un discernământ eclesial. Această viziune superficială ignoră, însă, faptele și desfășurarea cronologică a evenimentelor care au condus la stabilirea canonului scripturistic. Actul constituirii canonului a fost unul profund eclesial, întemeiat pe experiența vie a Bisericii, care a recunoscut în aceste texte vocea Duhului Sfânt și autenticitatea lor divină.

Înainte de a oferi un răspuns detaliat acestor critici, este important să clarificăm semnificația Scripturii pentru Răsăritul ortodox. Sfântul Apostol Pavel ne amintește că „toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu" și este „de folos spre învățătură, spre mustrare, spre îndreptare" (2 Tim 3,16-17). Așadar, Scriptura nu este doar o colecție de texte sacre, ci un ghid divin pentru desăvârșirea omului, un instrument prin care Dumnezeu ne modelează și ne pregătește pentru orice faptă bună. Apostolii Domnului avertizează asupra pericolului răstălmăcirii textelor sfinte de către cei „neștiutori și neîntăriți" (2 Pt 3,16), dar subliniază și importanța transmiterii „înțelepciunii lui Dumnezeu cea de multe feluri" prin Biserică (Ef 3,10).

Această complexitate a Scripturii, înțeleasă prin prisma tradiției ortodoxe, nu poate fi redusă la simple interpretări raționale. Așa cum spunea Sfântul Petru Damaschinul, „multe taine sunt ascunse în dumnezeieștile Scripturi”, iar adevăratul lor înțeles nu poate fi cunoscut decât prin descoperire, prin împărtășirea Duhului Sfânt (*Învățături duhovnicești* 1976, 165-7). Tot astfel, Pavel Florenski ne amintește de valoarea tradiției vii, a datinilor păstrate cu fidelitate și evlavie, care ne ajută să pătrundem mai adânc sensul Scripturii (*Stâlpul şi temelia adevărului* 1999, 45).

În fața acestor realități, suntem chemați să redescoperim Scriptura ca pe un dar divin, un spațiu de întâlnire cu Dumnezeu, care ne cheamă la o trăire autentică a credinței noastre. În această redescoperire, nu doar că ne întărim spiritual, dar ne și ancorăm în fundamentul care ne-a zămislit ca popor creștin. Cuvântul lui Dumnezeu rămâne un far de lumină, un sprijin constant în drumul nostru către desăvârșire.

*

Volumul de față însumează lucrările celei de-a doua ediții a conferinței dedicate doctoranzilor cu titlul „Interpretarea Sfintei Scripturi în tradiția patristică și rabinică – repere și direcții de cercetare” desfășurată în 29 martie 2023 la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, sub auspiciile proiectului ROOTS (Romanian Orthodox Old Testament Studies). Aceste conferințe, dedicate îndeosebi doctoranzilor de la disciplinele biblice, își propun să pună în valoare interpretarea răsăritean-ortodoxă a Sfintei Scripturi.

Ioan Chirilă
preot profesor universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca
ioan.chirila@ubbcluj.ro

Sinai – perimetrul dăruirii. Model al transmiterii învățăturii[1]

Drd. **Bogdan-Marius Negrea**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca
b.m.negrea@gmail.com

Abstract

This study analyzes the spiritual and geographical significance of Mount Sinai, the place where, according to monotheistic traditions, God gave the Law to Moses. Although Sinai is rarely mentioned in Scripture, it is a central symbol in Jewish, Christian and Islamic traditions, perceived as a sacred place of divine encounter. The study explores the complexity of the relationship between the geographical Sinai and the spiritual Sinai, emphasizing the historical and religious impact of this site on religious faith and identity. It discusses traditional and modern interpretations of the site, including debates about the mountain's geographical identity and its transcendent significance. Through a historical and theological approach, the author examines how Sinai remains a symbol of divine communication and sacred covenant, highlighting its continuing importance in contemporary theology and religious practice.

Keywords: Sinai, Theophany, Law, Tradition, Spirituality

Introducere

Deși pomenit de prea puține ori în Sfânta Scriptură, locul dăruirii legii constituie un reper cu o valoare istorică profundă, dar mai cu seamă cu valoare religioasă incontestabilă. Vom putea observa pe parcursul acestui studiu, că din prea multă dorință de împropriere, popoarele și-au dorit să dețină adevărul absolut, nu doar într-o formă spirituală, ci și una geografică. În jurul Sinaiului nu s-au dezvoltat doar curente sau mișcări ideatice, ci și disensiuni sau revolte, tocmai în încercarea de a deține și coordona un adevăr istoric și geografic atât de special. Dincolo de toate aceste aspecte, Sinaiul reprezintă „locul Legii" pentru religiile monoteiste, un liman al comunicării cu Dumnezeu, un ales întregitor al unei pierdute relații bazate pe comunicare între Dumnezeu și om. Accesul la Sinaiul cel material se poate realiza cu ușurință, având în vedere toate posibilitățiii vremurilor pe care le trăim, însă accesul la Sinaiul spiritual este mai îndepărtat, poate, de cum l-am fi descoperit acum 3400 de ani.

---

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

Despre diferența dintre acest Sinai aparținător lumii și cel sufletesc, parcurs prin respectarea Legii și a învățăturii lui Hristos, se vorbește în Teologia Biblică cu deosebit de multă atenție. Raniero Cantalamessa vorbește despre un „Urcuș” care nu se termină odată cu Moise sau cu Ilie, ci care începe odată cu recunoașterea faptului că Sinaiul este „Muntele lui Dumnezeu”[2]. Într-un mod similar cu cel al lui Raniero, în cele ce urmează vom încerca să ajungem, printr-un excurs istoric și geografic la Sinaiul cel material, urmând ca într-o cheie patristică, pe cât posibil răsăriteană, să găsim valorile Sinaiului spiritual, al celui pe care, de fapt, îl căutăm necontenit asemeni lui Moise, în încercarea de a vorbi cu Dumnezeu.

Repere scripturistice

În Sfânta Scriptură există nu mai puțin de 42 de mențiuni cu privire la Sinai[3]. Cele mai reprezentative, cuprinse de regulă în tradiția iudaică[4], ba chiar în cea islamică[5], sunt legate de descoperirea Legii, de relația lui Moise cu Dumnezeu și de modul în care prin intermediul Sinaiului se înțelege „locul lui Dumnezeu”, „muntele lui Dumnezeu”, diferit totuși de *malok*, *loc de identificare a lui Israel* (*Ereț-Israel*)

---

[2] Raniero Cantalamessa, *Urcușul pe Muntele Sinai*, trad. de Alexandru Moldovan (Alba Iulia: Reîntregirea, 2008), 230 p. – în italiană (prima publicare): Cantalamessa Raniero, *La salita sul monte Sinai* (Roma: Citta Nouva Editrice, 1994), 176 p.

[3] Există diverse note explicative cu privire la Sinai. Tradiția răsăriteană încearcă să asimileze muntele Sinai într-o cheie iudaică corectă, invocând motivul spiritual suprem cu privire la munte (ca munte al lui Dumnezeu), dar oferindu-i și o perspectivă tipologică. Mitropolitul Bartolomeu Anania, menționează într-o notă explicativă că muntele Sinai este „localizat în sudul peninsulei cu același nume. Munte devenit celebru prin aceea că în el i S-a descoperit Dumnezeu lui Moise și li s-a dat Israeliților Legea”, având totuși o valoare indicativă, o valoare de *typos*, căci ÎPS continuă cu explicarea faptului că „pentru Sfântul Apostol Pavel, Sinaiul va fi simbolul Legii care a fost desființată prin Iisus Hristos (vezi Gal 4,24-31)” referire la Ieș 19,2 – *Biblia sau Sfânta Scriptură*, versiune diortosită după Septuaginta, redactată, adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania (Cluj-Napoca: Renașterea, 2009), 99.

[4] Geoffrey Wigoder, *Enciclopedia Iudaismului*, trad. de Radu Lupan și George Weiner (București: Hasefer, 2006), 621.

[5] În spațiul islamic găsim destule referințe cu privire la Muntele Sinai. De cele mai multe ori ele sunt legate de Moise, însă există și câteva trimiteri la lucrurile care se găsesc pe acest Munte. Cert este că, în dicționarele de specialitate îl găsim ca fiind „Muntele”, „Taur” sau „Tûr Sînin”, denumiri oferite muntelui Sinai în Coran – Chebel Malek, *Dicționar enciclopedic al Coranului*, trad. de Ioana Lutic (București: Ed. Artemis, 2010), 208-9. În traducerile românești ale Coranului găsim o trimitere precisă la Sinai și o rememorare a evenimentelor în Sura 95 (XCV): „Pe smochină și măslină și pe muntele Sinai și pe această țară sigură – Noi l-am făcut pe om cu cel mai frumos chip”, pasaj care face referire la teofania din Sura VII, 138-141 – *Coranul*, trad. de Silvestru Octavian Isopescul (Chișinău: Cartier, 2021), 154; 423;. Informații suplimentare despre pasajele în care se pot găsi informații despre menționarea muntelui Sinai pot fi consultate în Wheeler M. Brannon, *Moses in The Quran and islamic exegesis* (New York: Routledge Curzon, 2002/2006), 228 p.

cu Dumnezeu[6]. De remarcat este faptul că multitudinea toponimelor, pe care am tinde să credem că o cunoaștem, nu face altceva decât să prezinte o reminiscență narativă pe care nu o să o găsim doar în textele scripturistice, ci și în cele egiptene[7]. În comentariul Bibliei după textul ebraic, ediție apărută recent (2019), se atrage atenția că muntele Horeb prezentat în Ieș 3,1 este de fapt muntele Sinai, denumit și: Muntele lui Dumnezeu, Muntele Bașan sau Muntele cu creste, după analiza unui „midraș ce încearcă armonizarea între diferite tradiții despre Muntele Sfânt[8]". Sinaiul reprezintă pentru evrei un spațiu sacru, dar care nu necesită o analiză sporită din punct de vedere geografic. Într-un studiu dedicat spațiului „Sinai", atât ca pustietate, dar și ca formă montană, Joshua Schwartz indică faptul că pentru evrei putem vorbi de o ignoranță a spațiului fizic al muntelui, în detrimentul impactului legiferator pe care l-au avut evenimentele petrecute pe munte. Acest fapt nu contravine unei nevoie de identificare a muntelui în sine, căci din prea puțina atenție cu privire la spațiul geografic, s-a ajuns la debusolare și duplicitate, așa cum vom vedea în cele ce urmează. Însă, evreii, în stilul propriu caracteristic, au dat muntelui Sinai o valoare transcendentală, lansând spațiul în istorie ca un spațiu similar unui sanctuar etern al primirii legii, nu ca un munte în sine[9]. Sinaiul rămâne pentru cultura iudaică ca un reper în evoluția lor (evoluție dirijată de către Dumnezeu), în dobândirea făgăduinței și în istorie triumfală începută cu ieșirea din Egipt[10].

---

[6] Această precizare facilitează înțelegerea Sinaiului ca fiind un spațiu de relevare a lui Dumnezeu și a Legii, diferit de spațiul lui Israel, de locul făgăduinței și al „prezenței imanente a lui Dumnezeu". Alexandru Șafran oferă o atenție sporită termenilor care fac descrierea locului lui Israel și a impactului pe care Dumnezeu îl are în viața poporului. Din acest motiv el prezintă termeni precum *makom și Șehina* într-o manieră evolutivă, dar complementară (makom asumat conduce la Șehina): „Ereț-Israel este makom, este locul de unde, dacă vrei, poți sesiza direct și imediat Prezența imanentă a lui Dumnezeu, Șehina, cu condiția ca Israel să trăiască acolo deplin, să-l locuiască, să fie stabilit acolo, să se ocupe acolo de Tora" în Alexandru Șafran, *Israel și rădăcinile sale*, trad. de Țicu Goldstein (București: Hasefer, 2002), 29.

[7] Aparent în cadrul Stelei lui Merneptah, primul obiect care atestă prin scrierile cuprinse pe el prezența evreilor în spațiul egiptean, „Egiptul este numit Kemit și Tameri", în timp ce orașul Memfis poartă nu mai puțin de cinci numiri diferite; Maria Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, *Biblia după textul ebraic – Exodul și Leviticul* (București: Humanitas, 2019), 160.

[8] Băltăceanu și Broșteanu, *Biblia după textul ebraic – Exodul și Leviticul*, 160.

[9] Joshua Schwartz, „Sinai – Mountain and Desert: The Desert Geography and Theology of the Rabbis and Desert Fathers," in *Follow the Wise: Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine, eds. Zeev Weiss, Oded Irshai, Jodi Magness, Seth Schwartz* (Eisenbrauns: Penn State University Press, 2010), 361.

[10] „Când ei au devenit robi în Egipt, El i-a salvat, i-a hrănit în deșert (pustie), și pe Muntele Sinai le-a dat Legea" în Nicholas De Lange, *An introduction to Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 163.

Repere geografice

Necesitatea unui munte pe care Dumnezeu să se arate face parte dintr-un set de credinței mai vechi. Aparent, popoarele nomade considerau Horebul, corespondentul iudaic (de cele mai multe ori) al Sinaiului, ca fiind „singura înălțime unde Dumnezeu, inițial zeul furtunilor, poate să apară înconjurat de tunete și fulgere[11]". Încercarea de îmbinare a celor două repere biblice are la bază similitudinea geografică. Se păstrează ideea, chiar de către tradiția iudaică, că Horeb și Sinai sunt denumiri ale aceleași structuri geografice: „Sinai (Muntele) identificat cu muntele biblic Horeb muntele lui Dumnezeu, locul teofaniei prin care Dumnezeu i s-a relevat prima dată lui Moise (Ieș 3)[12]". Motivația pentru care, aparent, nu există o dispută între diferența dintre Horeb și Sinai din punct de vedere geografic, este aceea că întreaga Teologie a Pustiei, analiză a perioadei în care evreii au rătăcit în pustia Sinaiului este diferită, în esență, de evenimentele petrecute pe Sinai. Pentru o anumită zonă modernă a iudaismului, teofania de care a avut parte Moise, recurent, este un eveniment atât de important încât ar putea fi considerat distinct – „Mulți critici biblici actuali consideră exodul și teofania de pe Sinai ca două tradiții inițial independente și deci ar dori să discute despre drumul exodului fără a face nicio referire la locul Sinaiului"[13]. Această tentativă de a separa cele două evenimente (drumul exodului și teofania sinaitică) provoacă o inevitabilă separare a Legii de perioada rătăcirii evreilor, motiv pentru care, însăși esența acestei rătăciri ar fi zadarnică. În altă ordine de idei, dacă privim asupra drumului realizat de către evrei prin pustie, o să observăm că tocmai imposibilitatea de identificare a Sinaiului din punct de vedere geografic a desființat anumite trasee ipotetice realizate de către exegeți[14].

În ceea ce privește amplasamentul geografic este important să avem în vedere faptul că pentru creștin, ca spațiu, Sinaiul a reprezentat mult mai mult decât am crede. Informații cu privire la instaurarea unei comunități creștine aproape de Sinai apar odată cu secolul IV, urmând ca în timpul împăratului roman Iustinian să se construiască o mănăstire, Sfânta Ecaterina, în locul unde s-a presupus primirea Legii[15]: „Conform tradiției, muntele Sinai este identificat cu actualul Jebel Mussa (2244 m) aflat în partea meridională a peninsulei Sinai unde astăzi se găsește celebra mănăstire ortodoxă greacă „Sfânta Ecaterina", Identificarea a fost de multe ori pusă

---

[11] Magdalena Timar și Constantin Olariu, *Mic dicționar biblic* (București: Uranus, 1992), 224.

[12] Wigoder, *Enciclopedia Iudaismului,* 621.

[13] Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură,* vol. 1, trad. de Dumitru Groșan (Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2011), 233.

[14] Brown, Fitzmyer, Murphy, *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură,* 231-2.

[15] Wigoder, *Enciclopedia Iudaismului,* 621.

la îndoială, la fel ca în cazul trecerii Mării Roșii și s-au propus ca ipoteză chiar și munții Arabiei; în niciun caz, cititorului modern nu-i va fi satisfăcută curiozitate[16]".

Există o serie de speculații istorice care vin în întâmpinarea cercetătorilor atunci când se creează punți de legătură între Munții veterotestamentari. Muntele Moria pe care l-am văzut descoperit în Fac 22,2, despre care vom vorbi în cele ce urmează secvențial, este considerat de către unele interpretări ca fiind „muntele de origine" al muntelui Sinai; o parte din care Sinaiul „s-a desprins"[17]. Doar că această interpretare este greu de susținut din punct de vedere geografic. Muntele Moria despre care vorbește Fac 22,2 urmează istoric să fie asimilat ca parte a Templului pe care îl construiește Solomon, conform 2 Par 3,1, iar acest lucru este întărit însuși de către evrei: „După Cartea Cronicilor, Moria este unul din dealurile Ierusalimului, pe care Solomon l-a ales ca loc pentru zidirea Templului: «Solomon a început zidirea Casei Domnului la Ierusalim, pe Muntele Moria» (2Par 3,1). Prin analogie, Moria a sfârșit prin a desemna incinta Templului și, mai exact, începând din sec I î.e.n, esplanada construită în jurul acestuia, din ordinul lui Irod, esplanadă cunoscută și sub denumirea de Muntele Templului[18]". Interesant este faptul că încă de la Araraat ni se dă de înțeles că pentru istoria de mântuire a lumii, spațiul geografic este dispensabil, dar sacralizat prin intermediul evenimentelor care îl marchează. Totuși, întrebarea lui Schwartz și rămâne activă: „De ce ales Domnul să se descopere tocmai pe Sinai? Când tradiția menționează munți faimoși precum Tabor și Carmel, pe care Dumnezeu i-ar fi putut alege[19]". Unul dintre argumentele expuse de tradiția iudaică este acela că muntele Sinai se afla deja situat într-un spațiu care nu făcea parte din lumea păgână. Israel nu s-a luptat pentru muntele Sinai, ci l-a dobândit pe acesta odată cu dobândirea Legii. Acesta a fost motivul cheie pentru care Sinai rămâne în tradiția evreilor.

Deși Sfânta Scriptură oferă două nume pentru muntele lui Dumnezeu: Sinai și Horeb, tot în cadrul paginilor Bibliei descoperim că referințele făcute la cei doi munți sunt legate de aceleași evenimente. În cele ce urmează voi stărui doar asupra Teofaniei din Ieș 3,1-6, creând paralele cu secvențele din Facere care fac trimitere la alte teofanii. Setul de elemente constitutive ale teofaniilor ne certifică, însă o dată, că evenimentele sun superioare implicațiilor geografice.

---

[16] Luca Mazzinghi, *Istoria Israelului de la origini până la perioada romană*, trad. de Cristian Clopoțel (Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2012), 30.

[17] Schwartz, „Sinai - Mountain and Desert," 362.

[18] Wigoder, *Enciclopedia Iudaismului*, 466.

[19] Schwartz, „Sinai - Mountain and Desert," 362.

Teofania din Ieșire 3

„În vremea aceea, Moise păştea oile lui Ietro, preotul din Madian, socrul său. Şi depărtându-se odată cu turma în pustie, a ajuns până la muntele lui Dumnezeu, la Horeb” (Ieş 3,1).

Episodul este arhicunoscut. Moise se afla în depărtarea Egiptului, dezgolit de orice influență pe care putea să o mai aibă în Egipt, rămas într-o pribegie personală, departe de orice fel de contact cu lumea pe care, la un moment dat, aproape că o ține de frâie. Evoluția lui Moise prin această decădere din treptele ierarhice ale Egiptului, prezentată de cele mai multe ori antinomic (în esență astfel și fiind), atrage ideea unui pattern, a unui exemplu, a unui tipar pentru felul în care Dumnezeu lucrează. Motivul menționării acestui aspect în ceea ce privește episodul din debutul capitolului 3 al cărții Ieșirii este unul marcat de legătura dintre evenimentele din viața lui Israel ce țin de ieșirea acestuia de sub stăpânirea Egiptului. În cercetările moderne, deși lăsat în urmă în mod recurent de tradiție, Sinaiul constituie un element extrem de important în devenirea lui Moise, iar mai apoi în devenirea poporului. Dacă exodul reiterat în Psalmi devine antitip pentru exilul prezentat în cartea profetului Isaia, iar mai apoi, așa cum spune John Brenna „metaforă spirituală pentru viața creștină din Noul Testament”[20], atunci de ce Sinaiului, Horebul, nu ar putea deveni antitip pentru Tabor și pentru identitatea Legii iubirii, prezentată în chip deplin și inconfundabil de către Iisus Hristos? De altfel, între interdependența dintre Ieșirea (Exod) de sub stăpânire, pribegie și lege și interdependența dintre legea iubirii, pocăință, rugăciune și nașterea cea de-a doua, nu este drept să creăm disonanțe, ci punți de legătură.

Problematica care se remarcă în cazul acestei Teofanii este dată de locație. Mențiunea nu este făcută cu privire la Sinai, ci la Horeb. Chiar dacă s-au creat premisele necesare înțelegerii muntelui Horeb ca fiind același cu muntele Sinai, numirea diferă. IPS Bartolomeu a identificat cele două formațiuni geografice ca fiind unul și același. În descrierea versetului indicat mai sus, el adnotează textul cu o explicație privitoare la muntele Horeb: „Este unul și același cu muntele Sinai, locul în care a fost dată Legea (19,18-29; Dt 4,15)[21]”. Explicația este greu de justificat datorită faptului că în nicio ediție scripturistică nu găsim o traducere a acestui munte Horeb, prin Sinai. Înlocuirea nu este realizată în acest context din mai multe motive. Pe de-o parte, poziționarea geografică aproape de Madian creează disensiuni cu privire la poziția clasică a muntelui Sinai. În jurul acestei analogii geografice, a Madianului ca fiind o fâșie de pe coasta Arabiei Saudite, s-a lansat teoria cu privire

---

[20] Christopher Brenna and John Evangelos, *Exodus as New Creation, Israel as Foundling: Stories in the History of an Idea* (Marquette University, 2017), 3.

[21] *Biblia sau Sfânta Scriptură*, versiune diortosită după Septuaginta, 81.

la poziționarea muntelui Sinai în Arabia Saudită. Argumentarea pe care o folosesc susținătorii moderni ai acestei ipoteze este dată de faptul că Madianul se află și el de partea dreaptă a Golfului Aqaba, în spațiul exterior peninsulei Sinai. De asemenea, în baza unor analogii cu fenomene naturale (seisme, erupții vulcanice etc) se pare că în secolul XIII î. Hr., zona cea mai afectată ar fi fost Arabia Saudită de astăzi, motiv pentru care evenimentele de pe Sinai, marcate sau dublate de activități seismice s-ar fi petrecut mai degrabă înafara Peninsulei Sinai. Problematica acestei argumentări izbucnește din nevoia trasării unei rute a israeliților prin Pustia Sinaiului, chiar într-o formă centrală, motiv pentru care lanțul de evenimente scripturistice nu ar mai avea sens și continuitate. Poate din acest motiv, în tradiția musulmană, aspectele ce țin de viața poporului ales și de traseul lor prin pustie nu sunt menționate amănunțit[22]. Oricum am alege să poziționăm muntele Sinai, trebuie să avem în vedere că două ipoteze de traversare a pustiei, despre care vom vorbi în cele ce urmează, sunt lipsite de credit având în vedere lipsa formațiunilor muntoase care să coincidă cu posibilul munte Sinai. Astfel că, o parcurgere nordică a Pustiei sau una centrală, transversală, ar fi extrem de problematice în certificarea pasajelor scripturistice ce descriu evenimentele din perioada de pribegie a poporului ales în pustie.

În altă ordine de idei, pentru a certifica faptul că numirea muntelui Sinai ca fiind Horeb în Ieș 3,1 nu este tocmai întâmplătoare, dar nici nu trebuie să creeze confuzie, este bine să avem în vedere faptul că Ieșirea ne vorbește de două teofanii cheie. Ieș 3,1 este doar un preambul al misiunii pe care Moise o are de realizat, o descoperire. Teofania din Ieș 3,1-6 este mai importantă ca eveniment decât spațiul în care se desfășoară. Cu certitudine, pot apărea, și este normal să fie așa, paralele între teofania de la stejarul Mamvri și aceasta de pe muntele Horeb, însă relația omului cu divinitatea (indispensabil de tradiția iudaică) se concentrează pe un spațiu înalt, ales, de regulă montan, în care cerul se unește cu pământul spre descoperirea misiunii omului în rânduiala expusă de divinitate[23]. Carol Meyers afirmă în acest sens că pentru tradițiile semitice, munții abundă de divinitate, iar faptul că numirea „Horeb” este preferată în detrimentul „Sinaiului” este justificată de faptul că textul ar putea aparține unei surse literare diferite, chiar posibil să indice spații geografice diferite. De altfel, tradiția iudaică expune mai multe simboluri în acest pasaj (Ieș 3,1-6), toate având rolul de a-l evidenția pe Moise, dar în special de a evidenția relația lui cu Dumnezeu[24]. Însă acest lucru nu dizolvă într-un mod nefiresc impactul

---

[22] Thomas C. Brisco, *Holman Bible Atlas* (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1998), 67-8.

[23] Exemple de acest fel găsim nu doar în spațiul creștin sau în religia mozaică.

[24] Meyers indică un alt aspect important cu privire la acest episod din debutul capitolului 3. Activitatea lui Moise creează o prerogativă pentru modul în care Dumnezeu alege oameni îndeletniciți cu păstorirea pentru a-i transforma în păstori de oameni. Dacă Apostolii

pe care teofania, fia ea de pe Horeb, fie de pe Sinai îl are în Ieș 3,1-6 și implicit pentru istoria lui Israel.

Un lucru consider că ar fi important de amintit în ceea ce privește această secvență din debutul capitolului 3. Ieș 3,1-6 ca istorisire (teofanie în speță) nu este marcată doar de prezența muntelui ca element de descoperire a voii lui Dumnezeu, ci și de o structură lemnoasă, atât de recurentă în textele Scripturii. Acest element vine în întărirea faptului că Dumnezeu alege să se prezinte pe Sine printr-o metamorfoză completă și complementară a naturii. Dacă muntele este locația, atunci un element al naturii ar trebui să constituie și mediul prin care Dumnezeu se face cunoscut. Rugul în cazul lui Moise și stejarul în cazul lui Avraam reprezintă scântei ale naturii care au rolul de a înteții focul prezenței lui Dumnezeu. Voi stărui puțin în cele ce urmează asupra pasajelor în care se face mențiunea pentru prima dată asupra arborilor și asupra prezenței lui Dumnezeu înaintea oamenilor prin intermediul lor. Întâi de toate, însă, consider că ar fi necesar să reiterez o perspectivă filosofică pe care Mircea Eliade a lăsat-o să se scurgă cu privire la arbori: „Este sigur că, pentru experiența religioasă arhaică, arborele (sau, mai degrabă, anumiți arbori) reprezintă o putere. Trebuie să adăugăm că această putere se datorează atât «arborelui» ca atare, cât și implicațiilor lui cosmologice. Pentru mentalitatea arhaică, natura și simbolul coexistă ... Niciodată un arbore n-a fost adorat doar pentru el însuși, ci întotdeauna pentru ceea ce, prin el, se «revela», pentru ceea ce implica și semnifica el[25]”. De fapt, ceea ce încearcă să surprindă Eliade este tocmai faptul pe care Biserica Creștină l-a înțeles încă dintru începuturi. Niciodată un obiect nu primește valoare în detrimentul evenimentului sau persoanei care îl definește. Vedem în diverse ocazii că vorbim de un stejar, de un rug, de un smochin, de lemnul Crucii, dar toate acestea ar fi fost lipsite de valoare dacă nu exista și o inserție a divinității prin intermediul lor în lumea noastră. Să ne amintim de Avraam care ajunge să pășească în locul numit Sichem, aproape de stejarul care avea să-i marcheze implicația în istoria neamurilor: „Apoi a străbătut Avram ţara aceasta de-a lungul până la locul numit Sichem, până la stejarul Mamvri. Pe atunci trăiau în tara aceasta Canaaneii. Acolo S-a arătat Domnul lui Avram şi i-a zis: «ţara aceasta o voi da urmaşilor tăi»” (Fac 12,6-7). Traducerile diferă în ceea ce privește stejarul Mamvri[26], pentru că termenul ebraic indică o traducere prin „stejarul lui More”; *elon*,

au fost făcuți pescari de oameni, pentru că sunt cei care au avut de format comunități, nu de păstorit, până la Iisus Hristos, păstorirea constituia cel mai bun suport pentru înțelegerea misiunii lui Dumnezeu în rândurile poporului ales. Meyer atrage atenția că pentru poezia biblică, păstorul a reprezentat o imagine idilică, atribuită multor personaje, în special lui David; Carol Meyers, *Exodus – The New Cambridge Bible Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 51-2.

[25] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, trad. de Mariana Noica (București: Humanitas, 2023), 280.

[26] Identificat de cele mai multe ori cu „terebint” – arbore rășinos, răspândit pe coastele

corespondentul ebraic pentru stejar făcând trimiterea la un copac/arbore înalt, nu neapărat stejar, în timp ce moreh, corespondentul ebraic pentru denumirea stejarului indică însăși valoarea lui didactică și spirituală, traducându-se prin „învățător”[27]. Motivația folosirii acestei traduceri indică faptul că acolo ar fi existat un altar, un sanctuar deja pregătit pentru crearea unei punți de legătură între cer și pământ.

Până la a stărui puțin și asupra rugului despre care ni se vorbește în Ieș 3,1-6, consider că ar fi de bun augur să aduc în discuție și o perspectivă istorică cu privire la legătura dintre cer și pământ pe care anumite elemente naturale, printr-o dorință a omului de suprascriere a existenței sale, o pot realiza. De pildă, într-o analiză asupra Antichității târzii și a nașterii ei, istoricul Peter Brown, profesor la Princeton University, folosindu-se de The Sefaria Midrash Rabbah (XII,4), expune următoarea teorie: „Oamenii pe care îi numim «agenți ai supranaturalului» erau aceia care aduseseră în lumea sublunară nesigură și frământată de tot felul de tensiuni limpiditatea și stabilitatea asociate cerurilor neschimbătoare. Poziția lor aparte venea din aceea că uniseră cei doi poli ai universului Antichității Târzii: «devreme ce sfințenia dumnezeiască s-a mutat din ceruri la ei». Pentru omul din acea epocă revelația însemna mult mai mult decât abandonul încrederii în rațiunea omenească. Ea însemna unirea dintre cele două sfere: «Când Cel Sfânt, binecuvântat fie El, a creat lumea, a hotărât și a zis: *Cerurile, cerurile sunt ale Domnului, iar pământul l-a dat fiilor oamenilor* (Ps 115,16). Când a căutat să dea Legea, a anulat hotărârea dintâi

---

Mediteranei, din care se extrag terebentina și alți tananți (Pistacia terebinthus) – Academia Română, Institutul de Lingvistică, Sursă: *Dicționarul explicativ al limbii române*, ediția a II-a revăzută și adăugită (București: Editura Univers Enciclopedic Gold, 2009); grație acestei identificări cu terebintul au existat și numeroase speculații cu privire la teofania de la „stejarul Mamvri”. Terebintul are secreții rășinoase ușor inflamabile, motiv pentru care arderea fără mistuire putea fi identificată cu un episod nefericit în care arborele să fi luat foc din pricina temperaturilor crescute, lucru speculat și în cazul lui Moise. Doar că aceste supoziții, expuse în diverse lucrări ce caută se explice Biblia prin mijloace științifice clasice, nu fac altceva decât să ofere poveștii lui Israel un set de „coincidențe” care certifică crezul lor.

[27] Mai există o supoziție, deficitară de această dată din pricina vocalizării, cu privire la termenul ebraic *marom*, care s-ar traduce prin înălțime, având astfel o construcție de forma „stejarul cel înalt”; cert este că pentru veridicitatea tradiției descoperirii lui Dumnezeu și pentru certificarea Horeb-ului, încă mai găsim astăzi „Stejarul lui Mamre”, situat în apropierea Hebronului. Poate că această traducere are o legătură cu faptul că numele dinainte de Avraam, a fost Abram, tradus prin „Tatăl a fost înălțat”, iar textul ebraic să nu creeze altceva decât un joc de cuvinte care să convingă cititorul cu privire la evenimentele spectaculoase din viața personajelor cuprise în istorie. Totuși, evreii nu oferă o atenție atât de sporită stejarului, cât evenimentului, dar la fel ca în cazul lui Moise, așa cum este prezentată situația, evenimentele teofaniei par a fi istorisiri exterioare care nu fac curs evoluției personajelor în planul mântuirii, ci au un caracter mai proeminent în zona descoperirii, a bunei vestiri – vezi: Băltăceanu și Broșteanu, *Biblia după textul ebraic – Geneza*, 112-4/ 258-61 și Wigoder, *Enciclopedia Iudaismulu*i, 78.

și a zis: *Cei de jos vor urca și cei de sus vor coborî. Eu însumi voi începe, după cum e scris: Domnul a coborât pe Muntele Sinai* (Ieș 19,20). Și tot scris este: *Iar el i-a zis lui Moise: Urcă la Domnul (Ieș 24,1)*[28]»[29]”. Principiul de urcare spre atingerea idealurilor în baza coborârii lui Dumnezeu este un principiu recurent în Scriptură. De la Avraam, până la Ioan Botezătorul, vedem că rolul omului este marcat de acceptarea coborârii lui Dumnezeu și dorința de urcare spre idealul eshatologic. Conceptul este unul maximizat și în istoria lui Israel, de la coborârea lui Iosif în Egipt, ajungem la ieșirea din robie, dar acest lucru face deja parte din cercetările biblice, semn că muntele, pământul, arborii sunt doar slujitorii unei teologii aparte. De altfel Eliade afirmă că niciun obiect al naturii, natura însăși în definitiv, nu are un „cult”, ci are rolul de a conduce spre un eveniment pnevmatizat[30].

Lucrul acesta este similar și în cazul lui Moise, căruia Dumnezeu i se face cunoscut prin intermediul unui rug, de această dată. Episodul constituie un debut al lucrării lui Moise sub aripa lui Dumnezeu: „Iar acolo i S-a arătat îngerul Domnului într-o pară de foc, ce ieşea dintr-un rug; şi a văzut că rugul ardea, dar nu se mistuia. Atunci Moise şi-a zis: «Mă duc să văd această arătare minunată: că rugul nu se mistuieşte»” (Ieș 3,2-3). Rugul prezentat aici, imediat după specificarea din Ieș 3,1 că Moise îl întâlnește pe Dumnezeu pe muntele Horeb, are un rol mai complex decât stejarul Mamvri. Rugul va constitui un simbol noutestamentar, creștin (regăsit în textele bisericești), care va fi amintit în raport cu Hristos și Fecioara Maria[31].

Simbolistica muntelui

Pentru întreaga istorie a lui Israel, muntele o să constituie un element central. Departe de orice analogie cu reprezentările geografice, o să găsim cu maxim de ușurință calitatea muntelui în dezvoltarea unității și identității de credință a poporului. Poporul lui Dumnezeu trebuia să aibă și un loc de comunicare cu Dumnezeu, un munte al lui Dumnezeu, trecut în umbră „liturgică” odată cu crearea Templului, dar de o incomensurabilă importanță pentru evenimentul Ieșirii. Ba mai mult, vedem cum, după urcarea lui Moise în Horeb se accelerează și procesul exodului, al ieșirii, care va constitui cel mai măreț indiciu că Dumnezeu este împreună cu poporul

---

[28] https://www.sefaria.org/Shemot_Rabbah.12.3?lang=bi – Shemot Rabbah 12;

[29] Peter Brown, *Geneza Antichității Târzii*, trad. de Ștefan Colceriu (București: Humanitas, 2022), 30-1.

[30] Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, 280-1.

[31] „Potrivit unor Părinți ai Bisericii (Sf. Chiril al Alexandriei, *Glafire la Ieșire 1,8)* și cântărilor liturgice bizantine (de ex. troparul Bunei Vestiri), rugul nears simbolizează unirea fără nimicire a firii dumnezeiești și a celei omenești în Hristos, iar potrivit cântărilor bisericești (de ex. Troparul Bunei Vestiri) maternitatea feciorelnică a Mariei”. Băltăceanu, și Broșteanu, *Biblia după textul ebraic – Exodul și Leviticul*, 160-1.

Său în planul de mântuire al lumii. Din Teologia cărții Ieșirii face parte și această simbolistică a muntelui, marcată de regulă de Teofanii, de repere legislative și centru de judecată: „Muntele lui Dumnezeu reprezintă punctul de pornire al Dumnezeului mântuirii (și nu doar un loc de oprire în peregrinările prin pustiu). În Jud 5,4-5, Sinaiul este prezentat ca muntele de unde vine Dumnezeu pentru a mântui. Acolo începe de fapt exodul (Ieș 3) și tot acolo are loc întâlnirea lui Dumnezeu cu poporul Său (Ieș 19 și urm.). În textul actual al Exodului, Muntele sfânt este scena evenimentelor celor mai semnificative, cum ar fi *teofania*, încheierea Legământului, dăruirea Legii și instaurarea cultului[32]”.

Mircea Eliade, de pildă, dedică o interpretare cât se poate de universală muntelui ca liant între Dumnezeu și om: „Am văzut mai înainte că muntele se numără printre imaginile care reflectă legătura dintre Cer și Pământ; este așadar socotit ca fiind în Centrul Lumii. Întâlnim în numeroase culturi asemenea munți, mitici sau reali, aflați în centru Lumii: Mereu în India, Haraberezaiti în Iran, muntele mitic numit «Muntele Țărilor» în Mesopotamia, Gerizim, căruia i se spunea și «Buricul Pământului», în Palestina. Fiind un *Axis mundi* care leagă Cerul de Pământ, Muntele sacru atinge într-un fel Cerul și reprezintă punctul cel mai înalt al Lumii ... Creștinii socotesc că în vârful Muntelui cosmic se află Golgota[33]”. Această opinie nu este lipsită de argumente. Dacă am alege să aruncăm o privire „peste gard” în alte scrieri care nu aparțin spațiului religios, dar care amintesc de evenimente ce converg spre istorisiri biblice, o să putem observa elemente constitutive comune. De pildă, chiar dacă în opera Epopeea lui Ghilgameș, scriere datată cu mai bine de 1500 de ani înainte de evenimentele petrecute pe Sinai, există o serie de amprente antropomorfice ce pare le putem corela cu o deosebită lejeritate cu actul creării lumii și a omului, evenimentul care ne poate atrage atenția în ceea ce privește formele de relief este însuși muntele surprins în episodul potopului. În timp ce pentru textul scripturistic, avem pasajul arhicunoscut din Cartea Facerii cu potopul (Fac 6-8), având mențiunea Muntelui Ararat: „Iar în luna a şaptea, în ziua a douăzeci şi şaptea a lunii acesteia, s-a oprit corabia pe Munţii Ararat” (Fac 8,4), în Epopeea lui Ghilgameș avem de-a face cu muntele Nitsir: „Corabia trăsese la mal lângă unul dintre ei (munți), muntele Nitsir; muntele Nitsir a oprit corabia și n-a mai lăsat-o să se urnească din loc[34]”. Textele coincid ca și desfășurare a evenimentelor, nu doar în ceea ce privește evoluția potopului; Uta-napiștim (străbun al lui Ghilgameș, singurul supraviețuitor al potopului), asemeni lui Noe, se folosește de păsări pentru descoperirea locurilor

---

[32] Băltăceanu, și Broșteanu, *Biblia după textul ebraic – Exodul și Leviticul*, 58.

[33] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, trad. de Brîndușa Prelipceanu (București: Humanitas, 2023), 31-2.

[34] *Epopeea lui Ghilgameș*, trad. de Virgina Șerbănescu și Al. Dima (București: Ed. Mondero, 1996), 139.

unde apele se retrăseseră, iar acest lucru ne indică o similitudine în simbolistica prezentă. Prin prezența simbolurilor în acest eveniment al potopului în Epopeea lui Ghilgameș putem deduce că încă din cele mai vechi timpuri, nu doar muntele, ci și alte elemente ale naturii au putut constitui pentru om un mijloc, un mediu sau un reper în comunicare cu divinitatea[35].

Teofaniile constituie o notă specifică muntelui Sinai, dar acest lucru, așa cum prefiguram anterior, nu este o anomalie religioasă. În mai toate religiile lumii există un spațiu sacru, considerat specifici comunicării între Dumnezeu și om. Unii au ales să îl identifice ca un axis mundi, însă în cazul spațialității, Eliade atrage atenția că sacrul ancorat în puncte geografice constituie nimic altceva decât o reală necesitate. Intervenția sacrului în viața omului are de cele mai multe ori un punct fix, un reper pe care Eliade îl explică anticipându-l cu o orientare prealabilă: „Se poate așadar vedea cum anume descoperirea, adică revelația spațiului sacru, are pentru omul religios o valoare existențială; nimic nu poate începe, nimic nu se poate face fără o orientare prealabilă și orice orientare presupune dobândirea unui punct fix[36]". Practic, acest munte de descoperire a lui Dumnezeu, loc al teofaniilor, nu este altceva decât un spațiu sacru. Muntele apare, totuși, ca element distinctiv în relaționarea cu Dumnezeu, chiar din vremea patriarhului Avraam. În descrierea istoriei evreilor, P. Johnson indică faptul că pentru evrei muntele lui Dumnezeu apare în numiri încă de la primul patriarh ca fiind Muntele Domnului[37], deși vorbim de ținutul Moria (Muntele Moria) (Fac 22,2), nu de Sinai sau Horeb, însă locul în care Dumnezeu a intervenit în viața lui Avraam constituie locul purtării de grijă: „*Avraam a numit locul acela Iahve-ire (Adonai-yire), adică, Dumnezeu poartă de grijă*[38] *şi de aceea se zice astăzi:* «În munte Domnul Se arată[39]»" (Fac 22,14). Johnson identifică cele petrecute pe muntele Moria ca o prefigurare a Sinaiului, iar numirea pe care

---

[35] „Într-adevăr, Uta-napiștim este cel dintâi Noe al literaturii universale, iar muntele Nitsir, la nord-este de Tigru, va anticipa viitorul Araraat pe care se va opri legendara arcă. Uta-napiștim, regele evlavios din Șuruppak, ales de zei să supraviețuiască cumplitului înec al omenirii, se numea la sumerieni Zisudra" – Al. Dima, *Cuvânt înainte – Epopeea lui Ghilgameș* (București: Ed. Mondero, 1996), 18.

[36] Eliade, *Sacrul și profanul, 20.*

[37] O notă explicativă cu privire la acest munte găsim în comentariul la Cartea Genezei, realizat la editura Humanitas. Aici se evocă câteva concordanțe geografice pentru o posibilă identificare, dar și câteva aspecte ce țin de erorile de traducere sau necunoașterea textului ebraic în varianta oficială din pricina lipse vocalelor. Băltăceanu și Broșteanu, *Biblia după textul ebraic – Geneza*, 282.

[38] *Domnul vede,* după cum indică Bartolomeu Anania, în *Biblia sau Sfânta Scriptură,* 44.

[39] *Domnul Se va arăta* – Bartolomeu Anania indică că în acest verset îl găsim pe Dumnezeu în două ipostaze: „Dumnezeu-proniator și Dumnezeu-teofanic"; *Biblia sau Sfânta Scriptură*, 44.

Jertfă și sângele – elemente ale sfințirii în Codul Sfințeniei[1]

Drd. **Dan Vele**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca
dan_vele@yahoo.com

Abstract

The study explores the elements of sanctification in the context of sacrifices and blood according to the Leviticus 17 Holiness Code. Sacrifices and the use of blood are fundamental to Mosaic rituals, playing an essential role in the sanctification of persons and objects. The study emphasizes how these practices began in the Geneisis and were continued in various historical periods, culminating in the prohibition of blood consumption, regulated as early as the Noahic covenant. While sacrifices were considered a form of atonement for sins, the importance and significance of blood sometimes remain unexplained in detail, suggesting a tacit understanding of its sacred value. In contrast to other ancient cultures, which associated blood with divine elements, the Jewish tradition regards it as a purifying agent, strictly regulated within the Mosaic laws. This regulation of sacrifice and blood was intended to prevent religious syncretism and maintain the spiritual purity of the people of Israel.

Keywords: Sacrifice, Blood, Holiness Code, Purification, Eschatology

Introducere

Studiul de față analizează semnificația sacrificiului și a sângelui în cadrul Codului Sfințeniei, o secțiune esențială din Leviticul, capitolul 17, care deschide o nouă perspectivă asupra aspectelor private ale religiei și moralității în iudaismul antic. În tradiția mozaică, sacrificiul animalelor și utilizarea sângelui nu sunt doar elemente de ritual, ci constituie piloni centrali în stabilirea și menținerea relației dintre om și Dumnezeu. De la primele exemple de sacrificii, întâlnite încă din Cartea Facerii, până la reglementările detaliate din Levitic, aceste practici au servit ca mijloace de sfințire și expiere a păcatelor, având o relevanță profundă în contextul religios și cultural al Israelului antic.

Pe parcursul istoriei, înțelesul și importanța sacrificiului au fost intens discutate de cercetătorii biblici, atât în iudaism, cât și în creștinism, fără a ajunge întotdeauna la concluzii definitive. Codul Sfințeniei subliniază interdicția strictă a consumului de sânge, considerat sediul vieții și, prin urmare, proprietatea exclusivă a lui Dumnezeu. Această interdicție este o continuare a principiilor stabilite în legământul noahic și

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

este reflectată în diverse texte biblice, inclusiv în scrierile profetice și poetice, care ilustrează o teologie coerentă a sângelui ca agent purificator.

Contrar altor culturi antice care vedeau sângele ca având o origine divină și folosit în contexte cultice diverse, tradiția ebraică a fost marcată de o separare clară între sacru și profan. Astfel, ritualurile legate de sacrificiu și sânge au fost reglementate strict pentru a evita contaminarea spirituală și sincretismul religios, fenomene care ar fi putut compromite identitatea religioasă a poporului Israel. În absența Templului, aceste practici au căpătat și o semnificație eshatologică, păstrându-se sub formă de învățături și speranțe pentru viitor. Această lucrare își propune să exploreze în profunzime aceste teme, evidențiind rolul lor în cadrul complexului sistem religios al Israelului antic.

Jertfa și sângele – mijloace de sfințire ale omului

În cap. 17 al Leviticului se deschide o nouă secțiune care se ocupă de aspectul privat al religiei și moralității. În preambulul Codului Sfințeniei regăsim o clarificare a segmentulului sacrifical: jertfa și sângele. Jertfa sau sacrificul animalelor curate nu este clar nici în iudaismul contemporan și nici în creștinism, efortul cercetătorilor biblici pe acesta temă încă din Evul Mediu a fost unul asiduu în descrierea și ierarhizarea sistemului complex al sacrificiului în manuscrisul biblic vechitestamentar, totuși au fost puțin siguri de semnificația și de relevanța acestuia. Jertfa și sângele în cadrul Legământului din Sinai se constituie ca parte din ritualul mozaic prin care persoanele și lucrurile erau sfințite.

Practicarea jertfei în literatura veterotestamentară își are debutul în Facere atunci când Iahve a sacrificat primul pentru om animale (Fac 3,21 – „Apoi a făcut Domnul Dumnezeu lui Adam şi femeii lui îmbrăcăminte de piele şi i-a îmbrăcat") arătându-și bunătatea sa iubitoare pentru a le da haine primilor doi oameni[2]; în istoria noahică (Fac 8,20) de după cataclismul universal (Potop) practica jertfei era una existentă din vremea lui Abel (Fac 4,4)[3]. Narațiunea Facerii descrie peregrinările prin

[2] Episodul îmbrăcării (v.21) primilor oameni a ridicat diverse interpretări; la prima vedere textul pare o repetare a v.7 din cap. 3 a Facerii; apoi cuvântul solemn „a făcut" (*asah*) destinat marilor creații ale lui Dumnezeu a fost redus la neînsemnata confecționare a șorturilor; trebuie remarcat și faptul că acest act „creațional" încalcă regula de a atribui evoluția progresului uman marcat prin inventarea îmbrăcămintei omului și nu lui Dumnezeu menționat anterior. Toate aceste neînțelesuri se compensează prin faptul că Iahve îngrijește în continuare de făptura Sa (pronia divină) chiar dacă va trebui să o izgonească din Rai. A se vedea Bruce Vawter, *On Genesis: A New Reading* (Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1977), 87.

[3] Legat de jertfirea lui Noe de după potop unii sunt de părere ca ar fi o jertfă de ispășire (Fac 8,21); pe când alții nu exclud sentimentul de recunoștință a celor din corabie pentru crutarea lor dintr-o asemenea catastrofă universală. Fie că jertfa exprimă mulțumirea, fie ispășirea ele se îmbină în acest sacrificiu adus de Noe. Primul altar este menționat aici in

Ţara Sfântă a primului patriarh (Avraam) și conține referințe la practica construirii de jertfelnice destinate jertfirii animalelor (Fac 22). În contextul exodului israelit și al Legii date pe Sinai se fundamentează practicarea jertfei, textul suport al cărții Levitic destinat preoților/leviților detaliază acest aspect. Practicarea jertfei a avut un curs ascendent în timpul primului Templul al lui Solomon cu continuitate în Templul rezidit de după perioada exilului babilonian de 70 de ani, dar va continua ca practică și în ritualul ultimului Templu de la Ierusalim surprins în scrierea profetică a lui Iezechiel (Iez 43,10-12). Este menționat atât în Misnah cât și în Talmud că jertfa va continua în urma reconstrucției templului în epoca mesianică și că preoților li se interzice să bea vin (*Ta'anit 17a-b) d*eoarece templul ar putea fi reconstruit cu repeziciune în orice moment și trebuie să fie gata să-și asume îndatoririle. În absența Templului în prezentul pre-mesianic jertfele sunt practic inexistente sensul lor rămâne unul eshatologic. Astfel rabini sugerează alte activități cultice și cotidiene care să înlocuiască jertfa propriu-zisă. Unele activități menite să aducă bucurie unor cupluri căsătorite au echivalentul jertfei de mulțumire, devotamentul arătat de o persoană anume pentru studiul Torei cântărește cât o jertfă a arderii de tot (holocaust)[4]. Lipsa Templului de la Ierusalim și a jertfei lasă loc unor activități ce au menirea de a substitui măcar pentru o vreme acea secțiune ceremonială din cadrul Legii.

Jertfa (sacrificiul) din cadrul ritualurilor religioase este recunoscută de cercetătorii în antropologie, istorie sau religie ca un element esențial care ajută la descifrarea principiilor de bază ale interacțiunii și schimbului în cadrul culturilor umane de-a lungul istoriei; aceasta ajută în special la înțelegerea dimensiunii religioase a acestor culturi[5]. Biblia ebraică proiectează cele mai relevante episoade ale practicii jertfirii (Fac 9; Fac 22) cât și instrucțiuni detaliate ce surprind modul și momentul sacrificării (Lev 1-7,16). De cele mai multe ori narațiunile despre jertfă, respectiv instrucțiunile primite în Levitic nu ne dezvăluie de ce Iahve pretinde oamenilor să aducă jertfe niște animale care vor fi măcelărite[6].

istoria sacrificială a scripturilor, deși cap. 4 din Facerea menționează că acei urmași ai primilor oameni și ei au jertfit. Apariția altarelor rămâne enigmatică – dacă își au sau nu apariția în vremea lui Noe sau este doar o deprindere a jertfei din era adamică; termenul ebraic *mizbeach* specific narațiunii jertfirii de după potop ar însemna strict doar „locul de sacrificare”. A se vedea Herbert C. Leupold, *Exposition of Genesis*, vol. 1 (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1956), 321-2.

[4] David Janzen, *The Social Meanings of Sacrifice in the Hebrew Bible: a study of four writings* (Berlin, New York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2004), 1.

[5] Christian A. Eberhart, „Sacrifice? Holy Smokes! Reflections on Cult Terminology for Understanding Sacrifice in the Hebrew Bible,” în *Ritual and Metaphor: Sacrifice in the Bible* (Society of Biblical Literature resources for biblical study; no. 68), ed. Christian A. Eberhart (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), 17.

[6] James W. Watts, „The Rhetoric of Sacrifice,” în *Ritual and Metaphor: Sacrifice in the Bible*

Cele două elemente jertfa și sângele se constituie pietre de temelie în stabilirea relației om – Dumnezeu în iconografia vechitestamentară. Pecetluirea legământului din Sinai era exclusiv cu sânge („După aceea, luând Moise sângele, a stropit poporul, zicând: Acesta este sângele legământului, pe care l-a încheiat Domnul cu voi, după toate cuvintele acestea" – Ieş 24,8). Ap. Pavel a arătat în Epistola către Evrei că sub Lege aproape totul se curăța cu sânge, iar fără de vărsare de sânge nu ar fi avut loc iertarea (Evr 9,22 – „După Lege, aproape toate se curăţesc cu sânge, şi fără vărsare de sânge nu se dă iertare"). Afirmația apostolului ridică o problemă care este greu de elucidat atunci când se are în vedere cortul adunării și lucrurile lui dacă au fost sau nu stropite cu sânge. Referitor la Aaron și fii acestuia stropirea cu sânge pentru sfințire a fost evidentă (Ieș 29,21), dar aspectul ce privește curățirea cortului/lucrurilor sale în Scriptură apare omis. În cărțile Ieșirea cât și Leviticul găsim notificarea că atât cortul cât și lucrurile lui a fost unse cu mir atunci când a avut loc slujba de consacrare a acestora (Ieș 40,9 – „După aceea să iei mir de ungere şi să ungi cortul şi toate cele din el şi să-l sfinţeşti pe el şi toate lucrurile lui şi va fi sfânt"; Lev 8,10 „Apoi a luat Moise mirul de miruit şi a miruit cortul şi toate cele din el şi le-a sfinţit"). VT nu explică modul în care sângele curăță sau aduce ispășire, ci pur și simplu afirmă că face acest lucru; se așteaptă de la sine înțeles ca israeliții să recunoască valoarea sângelui fără de explicații suplimentare[7].

Amendamentul referitor la jertfă și sânge a fost mai întâi expus corpului preoțesc israelit, lui Aaron și fiilor săi, iar mai apoi casei lui Israel. Grăirea Domnului avea să aducă noi reglementări asupra felului de relaționare pe care trebuia să și-l însușească atât israelitul cât și străinul ce s-a alipit națiunii. Legile de la începutul Codului Sfințeniei converg toate spre un singur pivot: îngerarea sângelui. Interdicția consumului de sânge a fost reglementată de Iahve prin legământul noahic (Fac 9,4), legea levitică validează în „Codul Sfințeniei" cele enunțate anterior. Consumul de carne în Facerea apare ca o concesie a ceea ce Iahve a promulgat mai dinainte (Fac 1,29 – „Apoi a zis Dumnezeu: Iată, vă dau toată iarba ce face sămânţă de pe toată faţa pământului şi tot pomul ce are rod cu sămânţă în el. Acestea vor fi hrana voastră"), dar sângele rămâne proprietatea Sa („Tot ce se mişcă şi ce trăieşte să vă fie de mâncare; toate vi le-am dat, ca şi iarba verde/ Numai carne cu sângele ei, în care e viaţa ei, să nu mâncaţi" – Fac 9,3-4). Izvorul de viață a tot ce se miscă pe pământ

---

(Society of Biblical Literature resources for biblical study; no. 68), ed. Christian A. Eberhart (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), 8.

[7] Craig R. Koester, *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible Commentaries), (New York: Doubleday, 2001), 427. A se vedea și Philip Edgcumbe Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977), 377.

este Dumnezeu („Că la Tine este izvorul vieţii, întru lumina Ta vom vedea lumină" – Ps 35,9).

Importanța acestei teme „a sângelui" este evidențiată prin ocurența celor doi termeni, a substantivului *dām* (sânge) care apare de zece ori și a verbului care îl precedă *ʾākal* (a îngera) reiterat de șapte ori în cadrul aceluiași capitol (vv. 10-15; v. 4 – „*dām*")[8]. Sângele uman în culturile păgâne (mesopotamieni, sumerieni) s-a crezut a fi de origine divină provenit de la zei; crezul mesopotamian ilustrează că zei sunt aceia care au dat viața lutului cu sângele unui zeu ucis pentru răzvrătire[9], informații privitoare la sânge folosit în activitatea cultică nu se găsesc deoarece sacrificiul zeilor era sub formă de banchet, în esență era o masă servită zeilor (mâncare și băutură, nicidecum sânge) ritual influențat de sumerieni, fără de o asociere a sângelui cu lutul creației. Mâncarea servită zeilor avea un traseu dus-întors, oferită divinităţii mai întâi era considerată binecuvântată prin contact și considerată capabilă să transfere această binecuvântare persoanei care va urma să o mănânce, în consecință era distribuită întotdeauna regelui[10]. Şi acest aspect menționat ar ilustra ca sângele ca element nu și-ar avea locul într-un asemenea context deoarece ar duce la contaminarea și îmbolnăvirea celui ce l-ar consuma.

În contrast cu aceste credințe, crezul/practica ebraică etalează o altă fațetă a sângelui aceea de agent purificator și conservator universal. Psalmii una dintre cărțile didactico-poetice ale Vechiului Testament ne oferă dovezi ale credinței despre sânge și sacrificiu în Levant; astfel psalmul 49 (v. 14 „Oare, voi mânca carne de taur, sau sânge de ţapi voi bea?") indică reprosul ironic pe care îl face Iahve lui Israel despre acțiunile sale contaminate de practicile canaanite[11]. „Libațiile de sânge" par să fie o practică a celor ce umblă după „alți dumnezei" (Ps 15,4 – „Înmulţitu-s-au slăbiciunile celor ce aleargă după alţi dumnezei. Nu voi lua parte la adunările lor cu jertfe de sânge, nici nu voi pomeni numele lor pe buzele mele"); David psalmistul a evidențiat prin cuvintele sale contrastul dintre evlavia lui iahvistă și împietatea israeliților idolatrii. Sângele în ritualul ebraic este prezentat ca aparținând sferei divine de aceea și interdicția este concluzivă chiar inainte de primirea Legii încă de la începurile omenirii (Fac 9,4 „Numai carne cu sângele ei, în care e viaţa ei, să nu mâncaţi"). Legea iahvistă dată prin Moise aduce o prescripție acronică asupra sângelui pe care o regăsim în textele Torei postexodice cât și în Codul Sfințeniei

[8] Jacob Milgrom, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary*, în AB 3A (New York/London/Toronto: Doubleday, 2000), 1448.

[9] A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* (Chicago, London: University of Chicago Press, 1964, revizuită în 1977), 265.

[10] Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 189.

[11] Dennis J. McCarthy, „The Symbolism of Blood and Sacrifice." *Journal of Biblical Literature* 88.2 (1969): 166-76.

popasul studiului nostru („Este lege veşnică şi pentru toţi urmaşii voştri din toate aşezările voastre, ca toată grăsimea şi tot sângele să nu-l mâncaţi” – Lev 3,17; „De aceea am şi zis fiilor lui Israel: Nimeni din voi să nu mănânce sânge şi nici străinul, care locuieşte la voi, să nu mănânce sânge” – Lev 17,12; Deut 12,23 – „Dar ia bine seama să nu mănânci sânge, pentru că sângele are în el viaţă şi să nu mănânci viaţa laolaltă cu carnea”). Înainte de ieșirea din Egipt, de primirea Legii pe Sinai, sângele a fost utilizat de către israeliți pentru a nu fi vătămați de plaga a zecea, o dată cu inaugurarea sărbătorii Paștelui (Ieș 12); acest fapt acest eveniment din Egipt pare să deschidă ceremonialul viitor al sângelui pentru jertfe. Sângele mielului pascal a fost un semn între Iahve și Israel („Sângele va fi semn pentru voi, pe casele în care va veți afla: Eu voi vedea sângele și vă voi ocroti și nu va fi’ntre voi rană nimicitoare când voi lovi țara Egiptului” – Ieș 12,13)[12].

Rânduiala divină prevedea ca prin sângele animalelor curate să se facă ispășirea vinei prin stropirea acestuia pe jertfelnic. Interdicția din Levitic (17,3-4) vizează contextul actului sacrifical de care se făcea vinovat oricine nu respecta prevederile Legii. Legea lui Iahve din Lev 17 desemnează atât locul cât și persoana potrivită pentru sacrificarea animalelor ca fiind sanctuarul local și preotul acestuia. Totuși un amendament permisiv întâlnim în textul instructiv deuteronimic (Deut 12,21) care oferă israelitului posibilitatea consumului de carne și în alte locuri decât cel stabilit a fi la cortul adunării; acest considerent este trasat în baza faptului că distanța până la cortul adunării este prea mare pentru protagonist. Despre metoda de sacrificiu Sfânta Scriptură nu se oferă cu nici un detaliu; persoana în cauză va trebui să acționeze asemeni unui preot. În schimb Talmudul aduce mai multe detalii care să optimizeze actul de sacrificiu; un simplu exemplu ar putea fi legat de cuțitul utilizat pentru sacrificare; după legea rabinică acesta va trebui să fie mereu verificat dacă este ascuțit pentru a nu aduce suferință inutilă animalului ce urmează a fi sacrificat[13]. Aspectul legat de vărsarea sângelui ține de etică, viața trebuie privită ca fiind ceva sacru pe pământ; preoții care aduc jertfa trebuie să-și mențină evlavia

---

[12] Textul grecesc al LXX traduce *pāsah* în cartea Ieșirii 12,13 și 27 ca *skepázein*, „a proteja”, iar în 12,23 ca *parérchesthai*, „a trece pe lângă”. Verbul ebraic *pāsah* indică o acțiune („voi trece pe lângă voi”) care-L implică în act pe Domnul-Însuşi. „Septuaginta preferă acordul cu v. 23 („Domnul va trece să-i lovească pe Egipteni și va vedea sângele de pe pragul de sus și de pe cei doi stâlpi ai ușii și va trece Domnul pe lângă ușă și nu-l va lăsa pe Nimicitor să intre’n casele voastre ca să lovească”): Nimicitorul (îngerul Domnului) este cel ce execută pedeapsa, iar Domnul este Cel ce apără (acoperă, protejează, ascunde victima de ochii executorului)”. A se vedea Bartolomeu Valeriu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, 123. A se vedea și G. Johannes Botterweck et al., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 12 (Grands Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2003), 9.

[13] Jacob Milgrom, „The Biblical Diet Laws as an Ethical System: Food and Faith,” *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*” 17.3 (1963): 290.

pentru împlinirea Legii nelăsându-și sufletele chinuite de măcelul pe care trebuie să-l efectueze la cort.

În textul Leviticului apare pentru prima dată cuvântul idol în asocire cu jertfa (Lev 17,7). Idolii sau demonii (*sa'iyr* – „țapii – demoni") prin traducere exprimă aceeași idee a închinării în afara cultului lui Iahve. Ce face deosebire între închinarea lui Iahve și închinarea la idoli (demoni) este că închinarea lui Iahve trebuie să respecte protocolul stabilit în rânduielile sinaitice cu referire la cortul adunării (*'ōhel*) pe când închinarea la idoli nu respectă nici un criteriu. Iahve consideră această abatere lipsă de sfințenie numind-o desfrânare sau prostituție spirituală. A desfrâna este o metaforă ce potrivește cazului idolatriei din moment ce Dumnezeu Însuși a intrat într-o relație de legământ cu Israel asemeni unei relații maritale a unui soț cu soția sa[14]. Păcatul idolatriei a avut urmări grave în istoria Israelului și a dus la lepădarea lui ca națiune privilegiată în primă fază prin judecata robiei asiriene (4Rg 17,23) pentru Regatul din Nord, respectiv o robie babiloniană (4Rg 24,15-16) pentru Regatul sudic. Aceste legi privitoare la jertfă și sânge aveau să interzică sincretismul religios, care putea lua amploare o dată cu alipirea străinului (*gêr*) de Israel la exodul său din Egipt (Num 11, 4) dar și în contextul viitoarei reședințe a Canaanului idolatru. Aducerea de jertfe implică vărsarea de sânge a animalelor practic un procedeu prin care se realiza nemijlocit curățirea și ispășirea păcatelor națiunii israelite în consecința interdicția era de a nu se jertfi în vreun alt loc decât în acel pe care cadrul legislativ îl prevedea – cortul adunării.

Legile din Lev 17 indică inviolabilitatea vieții și ne arată totodată că animalele sunt lăsate de Iahve spre fi sacrificate pentru pofta și nevoia omului doar cu condiția ca persoană care va face sacrificiul să-l efectueze în așa fel încât să nu îi producă suferință inutilă animalul și totuși să-și mențină sentimentul de venerație a vieții.

Concluzii

În concluzie, Codul Sfințeniei din Leviticul evidențiază rolul crucial al sacrificiului și sângelui în cadrul ritualurilor mozaice, consolidând legătura dintre Dumnezeu și poporul Israel. Aceste elemente nu doar sfințeau persoanele și obiectele, ci și protejau integritatea spirituală a comunității prin interdicții clare, precum cea a consumului de sânge. Studiul relevă că, în tradiția ebraică, sângele era văzut ca un simbol al vieții și un instrument esențial de purificare și expiere. În absența unui Templu fizic, semnificația sacrificiilor a devenit predominant eshatologică, fiind înlocuită de alte practici religioase și morale. Astfel, tradiția sacrificiului continuă să fie un aspect definitoriu al identității religioase și culturale a Israelului, subliniind o teologie a sfințeniei și a respectului profund pentru viață, conform legii divine.

[14] Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary*, în *TOTC* 3 (Downers Grove: IVP Academic, 2014), 218-9.

Abominație în Tora[1]

Drd. **Dan Vele**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca
dan_vele@yahoo.com

Abstract
Abomination has both a divine and a human dimension. Analyzing the events and facts; the sayings of the Law concerning ebr. tô'ēbâ help us to outline some ideas of what abomination means in the Torah. An abomination from the divine perspective signifies a violation of the Law, a practice wrongly assimilated by Israel during their four-century sojourn in Egypt but also a real danger of Canaanite customs. From a human perspective *tô'ēbâ* always arises on cultural/religious differences; what is an abomination for the natives is not an abomination for the allochthons. The person who commits the abomination provokes Yahweh to disgust, a sign that the abominations committed by the Canaanites have defiled the land that spurned them by spilling them; this biblical image of abhorrence points to the fact that the inheritance has a moral basis. The repercussions will be the same for Israel if its way of life follows that of the Gentiles driven out before the conquest of the Holy Land. Rejection of the abominations was the guarantee of a happy and lasting life for the Israelites in the land that Yahweh had given them as an inheritance.

Keywords: Abomination/ Abomination, *tô'ēbâ*, *tô'ēbâ lemiṣrayim*, *šeqes*, Holiness Code

Introducere

Abominația este o temă destul de vastă în cadrul Vechiului Testament, iar acest studiu este doar un survol de identificare a termenului ebraic *tô'ēbâ* cu vagi explicații doar în Tora. Un act abominabil în istoria biblică trebuia privit întotdeauna cu dezgust sau ură. Abominația se întâlnește atât între grupurile entice ce contrastează prin diversitate, dar apare și în contrast cu pretențiile lui Iahve pentru poporul Său ales Israel.

Termenii ebraici care descriu abominația în VT sunt *tô'ēbâ, šeqeș* și *pigull*. Cel mai ocurent termen dintre ele pe care l-am ales pentru a fi studiat este *tô'ēbâ*; termenul apare în Biblia ebraică de 116[2] ori ca substantiv și de 23 ori ca verb –

---

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

[2] Referitor la ocurența ebraicului “*tô'ēbâ*” unii sunt de părere că apare de 117 ori. A se vedea G. Johannes Botterweck et al., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 15 (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2006), 593.

taab[3], dar are și o mare varietate de utilizări pornind de la prohibițiile alimentare (Deut 14,3), trece la acele practici idolatre (Deut 12,31; 13,15), dar exprimă și magia ca mijloc divinatoriu de cunoaștere a viitorului (Deut 18,12), continuând cu acele infracțiuni ce țin de imoralitatea sexuală (Lev 18,22) și atinge spre final acele abateri etice de la Tora (Deut 25,14-16) [4].

Tô'ēbâ înainte de legământul sinaitic

Prima ocurență a ebraicului *tô'ēbâ*[5] într-un sens profanator[6] o regăsim în textul biblic al Facerii cu ocazia celei de a doua întâlniri a lui Iosif cu frații săi în Egipt (Fac 43,32) aici întâlnim un „*tô'ēbâ lemișrayim*". Iosif la vederea fratelui său Veniamin s-a hotărât (înainte de a-și descoperi adevărata sa identitate) să prânzească împreună cu frații săi, la masa oficială printre invitati numărându-se și egipteni. Aranjamentul locurilor la prânzul dat de Iosif a fost destul de neobișnuit (Şi lui Iosif) i s'a pus de-o parte, lor de-o parte (fraților lui Iosif), și tot de-o parte Egiptenilor care mâncau cu el, din pricina că Egiptenii nu pot să mănânce la un loc cu Evreii, aceasta fiind pentru Egipteni o nelegiuire); Iosif a fost servit singur, frații lui toți au fost puși la o masă separată, iar egiptenii care erau cu Iosif deasemeni separați la o altă masă. Naratorul biblic a oferit o explicație aceastei situații stranii al faptului că

[3] Jacob Milgrom, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary,* în *AB* 3A (New York/London/Toronto: Doubleday, 2000), 1569.

[4] Fred Skolnik et al., *Encyclopaedia Judaica, Volume 1: Aa–Alp* (Detroit: Thomson Gale, Macmillan Reference USA, 2007), 269-70. A se vedea și Thomas Kazen, „The Role of Disgust in Priestly Purity Law: Insights from Conceptual Metaphor and Blending Theories," *Journal of Law, Religion and State* 3 (2014): 73.

[5] Urâciunea exprimată prin termenul *tô'ēbâ* ar putea să aibă ca proveniență limba egipteană (*bw.t*), ca formațiune denominativă din egipteanul *w'b*, cuvânt obișnuit pentru exprimarea purității (pur, sfânt/purificare) în limbajul religios hieratic cu referire la actul cultic, la preoți, la libații respectiv la lucruri care țin de cultul morților. Urâciunea sau abominația apare menționată cu preponderență atât în literatura sacră, cât și în cea profană din toate epocile; *tô'ēbâ* este desemnată a fi o expresie a dezgustului și a unei puternice aversiuni îndreptată spre tot ceea ce este dezgustător, respingător sau execrabil. Prin faptul că în limba ebraică *tô'ēbâ* exprima un sens contrar originalului său egiptean nu ar trebui să surprindă, deoarece tot ceea ce pentru egipteni este pur/sfânt, pentru evrei este impur și detestabil, acest contrast este bidirecțional deoarece și practicile (sacrificiile) evreilor s-au arătat ostile egiptenilor îmbrăcând forma abominației. A se vedea Abraham S. Yahuda, *The Language of the Pentateuch in its Relation to Egyptia*, vol 1 (London: Oxford University Press, H. Milford, 1933), 75.95.

[6] Ebraicul *tô'ēbâ* cu sens profanator este un punct de vedere al egiptenilor raportându-se la străini; prima întâlnire cu acest termen ne dă impresia că nu ar fi o noțiune specifică și exclusiv israelită ci sursa J ne indică ca *tô'ēbâ* are de fapt un iz internațional, noțiunea este aceeași în Egipt ca și în Israel. A se vedea Paul Humbert, „Le substantif *to'ēbā* et le verbe *t'b* dans l'Ancien Testament," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 72 (1960): 218-20.

luarea mesei egiptenilor împreună cu evreii constituie *tôʻēbâ*. Cazul de abominație nu este singular în *Berēʼšīṯ* – la egipteni păstoritul semnifică deasemeni urâciune (Fac 46,34); detestabil era și aducerea de jertfe în interiorul Egiptului (Ies 8,22.26)[7]. Din referințele biblice amintite observăm că termenul *tôʻēbâ* exprimă lipsa de conveniență față de statutul/practicile egiptenilor în contrast cu cele ale evreilor. Separarea de la prânzul lui Iosif s-a datorat după cum afirmă unii din comentatorii Scripturii datorită sentimentului egiptean de superioritate rasială și religioasă care a generat un dispreț față de străini, considerându-i necurați[8]. Iosif ca reprezentant al faraonului cunoștea foarte bine acestă cutumă națională a egiptenilor și în consecință s-a conformat ei acționând astfel la întâlnirea cu frații săi. E. Speiser referitor la scena prânzului oferit de demnitar este de părere că prin „faptul că Iosif mânca de unul singur era, în mod evident, o chestiune de rang, deoarece tabuul cultic și social („abominație, anatemă”) împotriva luării de mâncare cu evreii cu greu l-ar fi inclus pe vizirul care purta un pios nume egiptean”[9].

Păstoritul deasemeni în ochii egiptenilor era urâciune (*tôʻēbâ*). Referitor la ceea ce înseamna pentru egipteni această urâciune, părerile teologilor sunt variate. Ibn Ezra admite că acestă precizare biblică a abominației (Fac 46,34) ar indica că, în acele zile, egiptenii nu mâncau carne și nu permiteau nimănui să sacrifice oi, ei considerau că ciobanii sunt o urâciune pentru că beau lapte. Deși egiptenii le-au permis păstorilor să intre în țara lor și să se așeze în ținutul Gosen (Fac 46,34), nu li s-au permis să sacrifice oi[10]. În susținerea acestei supoziții Ibn Ezra aduce un caz paralel cel al indienilor (din India) care nu mâncau nimic din ce provine de la animale. Dacă lucrurile ar fi fost așa după cum afirmă Ibn Ezra, atunci Iosif de ce ar mai fi comandat un prânz așa de copios și în același timp ofensator pentru toți egiptenii din preajma sa pe fondul prezenței cărnii, excepția fiind doar pentru frații săi evrei? Răspunsul este unul evident: și egiptenii consumau carne cel puțin de vită

---

[7] Aron Pinker, „Abomination to Egyptians in Genesis 43:32, 46:34, and Exodus 8:22,” *Old Testament Essays* 22 (2009): 151-2.

[8] Herodot amintea în istoriile sale că egiptenii se considerau o rasă superioară, astfel în legăturile lor cu grecii nu aveau voie să facă o mulțime de lucruri printre care: nici un nativ egiptean nu avea voie a săruta un grec, avea și interdicția în a-i folosi obiectele de bucătărie, interzicerea consumului de carne a unui bou dacă a fost tăiată anterior cu cuțitul unui grec. A se vedea Herodotus, A *New and Literal Version From the Text of Baehr; With a Geographical and General Index* (New York: Harper & Brothers Publisher, 1859), 110; Nahum M. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Genesis* (Philadelphia, New York: The Jewish Publication Society, 1989), 302.

[9] Ephraim A. Speiser, *Genesis* (The Anchor Bible), vol.1 (New York: Doubleday, 1962), 328-9.

[10] H. Norman Strickman, Arthur M. Silver, *Ibn Ezra’s Commentary on the Pentateuch: Genesis* (Bereshit) (New York: Menorah Publishing Company, Inc., 1988), 406.

după relatarea biblică din Facerea (Fac 43,16… „Adu-i pe oamenii aceia în casă, si'njunghie din vite și gătește, pentru ca oamenii vor prânzi cumine!"); iar picturile din mormintele private ale egiptenilor care erau acoperite cu lungi procesiuni de animale ce sunt conduse la sacrificare pentru consumul uman[11] reconfirmau această realitate.

Unii sunt de părere că aristocrația egipteană pe acei oameni care erau păstori i-a privit ca pe unii care urmau o meserie rușinoasă. Iosif pentru că ar fi avut cunostință și de acest fapt și-ar fi avertizat frații la sosirea lor în Egipt – ca orice păstor este o urâciune. Recomandarea lui Iosif pentru frații săi a fost să ceară lui Faraon un loc de ședere -să locuiască în ținutul Gosen; o așezare într-un ținut deosebit pentru pășunat. Ura egiptenilor față de păstori nu era legată numai de această ocupație ci întreaga lor repulsie și-ar fi avut originea de la un eveniment precedent atunci când ținutul țării lor a fost ocupat de către niște păstori care au comis mari cruzimi[12]. Pentru unii dintre exegeți motivul dat în v. 34b a cap. 46 că toți păstorii sunt o urâciune în Egipt, nu poate fi susținut și demonstrat din surse egiptene deoarece este prea general pentru a se aplica păstorilor; termenul de păstori în v.34 ar fi de fapt un joc de cuvinte cu interpretarea populară a hicșoșilor ca „regi păstori", a căror dominație temporară asupra Egiptului a provocat multă durere[13], iar acesta abominație destăinuită de Iosif fraților săi se consideră că are aplicabilitate doar în dreptul acelor nomazi neegipteni[14].

Tô'ēbâ pentru egipteni era și aducerea de jertfe în interiorul Egiptului (Ieș 8,20-22) istoria lui Moise adeverește acest adevăr. După ce a fost adoptat de fiica lui Faraon, Moise a trăit și a învățat în Egipt („Şi a fost învăţat Moise în toată înţelepciunea egiptenilor şi era puternic în cuvintele şi în faptele lui" FAp 7,22). Moise a înțeles mai bine ca orișicine ce înseamnă religia egipteană; el a știut că a sacrifica și a venera alți zei (Iahve) în mijlocul egiptenilor religioși ar fi însemnat practic o instigare la violență.

Tô'ēbâ își face apariția în *Šemōṯ* în episodul biblic al negocierilor legate de jertfa pe care Moise ar fi cerut-o anterior lui Faraon (Ieș 5,1) pentru popor imediat după cea de-a patra plagă a tăunilor. Deși Faraon își reia concesia enuntată anterior aceea de a lăsa pe Israel să jertfească lui Iahve, tot el o restricționează cu o clauză

---

[11] Pierre Monet, *Everyday life in Egypt in the days of Ramesses the Great*, trans. by A. R. Maxwell-Hyslop, Margaret S. Drower (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981), 75.

[12] John Gardner Wilkinson, *A Popular Account of the Ancient Egyptians*, vol. 2 (London: John Murray, 1871), 168-9.

[13] Speiser, *Genesis*, 345.

[14] Claus Westermann, *Genesis 37-50: A Commentary*, trans. by John J. Scullion (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986), 168.

decisivă: jertfa trebuie să fie adusă în interiorul țării. („Atunci a chemat Faraon pe Moise şi pe Aaron şi a zis: Mergeţi şi aduceţi jertfă Domnului Dumnezeului vostru în ţară!” Ieș 8,25). Moise propunerii faraonice referioare la închinare oferă o replică pe măsura cunoșterii religiei egiptene, a sensibilității cultice ale acestora (Ieș 8,26 – „Moise însă a zis: Nu este cu putinţă să se facă aşa, pentru că cele ce aducem noi jertfă Domnului Dumnezeului nostru sunt urâciune înaintea Egiptenilor. Şi de vom jertfi noi înaintea Egiptenilor cele ce sunt urâciune pentru ei, nu ne vor ucide, oare, cu pietre?”) contrar răspunsului oarecum surprinzător dăruit. Răspunsul lui Faraon nu este unul posibil și nici oportun evreilor căci îngăduința lui era oarecum o capcană pentru ei; Moise pe baza cunoașterii sale, a tradițiilor și credintelor din Egipt a argumentat că modalitatea sacrificială evreiască este mai degrabă calomniatoare contextului egiptean și atrage implicit represalii ce se vor îndrepta negreșit către națiunea roabă israelită[15].

Abominația (*tôʻēbâ*) elogiată în contextul plăgilor este evident legată de sacrificiile animalelor; zeii pe care egiptenii îi adorau și la care se închinau au corespondență cu lumea animală[16]. Nucele incompatibilității celor două popoare era de fapt sistemul religios, unul politeistic al egiptenilor bazat pe închinarea la diferiți zei, iar altul monoteist de debut care îl are în centru pe Iahve făuritorul tuturor plăgilor din Egipt. Prin faptul că abominația nu este niciodată explicată de autorul iahvist ci doar ilustrată prin exemple denotă că *tôʻēbâ* era o noțiune cu vechime, deja curentă, admisă până și de un israelit, devenind tradițională[17].

Tôʻēbâ după Sinai

Ebraicul *tôʻēbâ* în Levitic îl regăsim în Codul Sfințeniei menționat de 6 ori în secțiunea practicilor sexuale ilicite din cap.18, dar este total absent în P. Abominația în Cod este formulată fără de vreo referire directă la Iahve, ea se rezumă aici doar la practicile sexuale imorale canaanee amintite imediat după moștenirea defectuoasă a trecutului egiptean („De datinile pământului Egiptului, în care aţi trăit, să nu vă ţineţi, nici de datinile pământului Canaanului, în care am să vă duc, să nu vă ţineţi şi nici

---

[15] Brevard S. Chils, *The Book of Exodus* (Philadelphia, Pennsylvania: The Westminster Press, 1974), 157.

[16] Graham I. Davies, *Exodus 1-18: A Critical and Exegetical Commentary On Exodus 1–18 Volume 1: Chapters 1-10* (International Critical Commentary) (New York: T&T Clark, 2020), 554-5. A se vedea si Rivka Ulmer, „The Egyptian Gods in Midrashic Texts,” *The Harvard Theological Review* 103 (2010): 184. Berbecul este considerat sacru deoarece era animalul lui Amon, zeul suprem al egiptenilor, dar și al lui Khnum, zeul local din Elefantina. În Egipt în proximitatea templului zeului Khnum se presupune că ar fi avut loc exact incidentul pe care Moise a încercat să-l evite. Se vedea și Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Montheism* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997), 61.

[17] Humbert, „Le substantif toʽēbā et le verbe tʽb dans l'Ancien Testament,” 220.

să umblaţi după obiceiurile lor” Lev 18,3). *Tô‘ēbâ* are un caracter invariabil în H ce se limitează doar la domeniul exclusiv sexual. Acumularea acestui tip de impuritatea prin practicarea *tô‘ēbâ* îl va face pe Iahve **s**ă își părăsească tabăra sau Templul de mai târziu („Şi a zis Domnul: Şi pe Iuda îl voi lepăda de la faţa Mea, cum am lepădat pe Israel; şi voi lepăda oraşul acesta, Ierusalimul, pe care l-am ales şi casa despre care am zis: Acolo va fi numele Meu” – 4Rg 23,27) și să își retragă binecuvântările Sale. Cazul cel mai defavorabil pentru națiunea israelită este de „a fi vărsată” (alungată) din țara ce i s-a dat de moștenire; istoria își menține cursul ei și dreptatea lui Iahve imparțială va acționa în același mod pentru viitorii protagoniști israeliti ajunși în Canaan asemenea cum a manifestat-o și în cazul vechilor baștinași („Ca nu cumva să vă lepede şi pe voi pământul, când îl veţi întina, cum a aruncat el de la sine pe popoarele care au fost înainte de voi” – Lev 18,28). Iahve este izvor al sfințeniei pentru a nu comite *tô‘ēbâ*, Israel trebuie să fie în conformitate cu pretențiile Sale prin „imitation Dei”. Alegerea lui Israel ca națiune de viitori preoți și reprezentanți ai unui neam sfânt (Ies 19,6) pe pământ presupune o schimbare paradigmatică a gândirii în ceea ce privește obiceiurilor păgâne asimilate în timpul șederii de patru secole în Egipt și totodată luarea unei decizii radicale de a evita/împrumuta practici sexuale ilicite ce provoacă dezgust lui Iahve dar și ținutului promis al Canaanului („Ca nu cumva să vă lepede şi pe voi pământul, când îl veţi întina”). În Levitic *tô‘ēbâ* este uzitat pentru a caracteriza toate coabitările interzise de Lege (vv. 26, 27, 29, 30) deținând o încărcătură morală mai degrabă decât juridică și servește în primul rând pentru a descrie indezirabilitatea și inacceptabilitatea abaterilor de la Legea iahvista; a fost ales pentru adulter și bestialitate ca proleptică a tuturor interdicțiilor enumerate și rezumate în perorație[18].

Deuteronomul conține 16 referințe la substantivul *tô‘ēbâ* (7,25-26; 12,31; 13,14; 14,3; 17, 1.4; 18, 9.12bis; 20,18; 22,5; 23,18; 24,4; 25,16; 27,15)[19]. Prin folosirea lui *tô‘ēbâ* în expresia *tô‘ēbat yhwh* atât în D cât și în Proverbele lui Solomon, textul deuteromic a încercat în mod clar să integreze înțelepciunea, legea și cultul într-o întruchipare a voinței lui Iahve în sensul cel mai extins. Preocuparea centrală a D, dar și a profeților și a codurilor de legi din VT, este de a păstra și menține națiunea israelită ca o comunitate care trăiește leal, într-o manieră conformă pretențiilor lui Iahve[20].

Deuteronomul concepe impuritatea ca “urâciune”- o stare dezagreabilă și execrabilă pe care un popor sfânt trebuie să o evite; motiv pentru care în D găsim

[18] Milgrom, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary*, 1569-70.

[19] Humbert, “Le substantif toʿēbā et le verbe tʿb dans l’Ancien Testament, 222.

[20] Botterweck et al., *Theological Dictionary of the Old Testament*, 602.

porunci împotriva unor deprinderi atât de disparate (Deut 14)[21]. Aplicațiile aluziilor la *tô'ēbâ* din Deuteronom încep cu interdicția de a râvni la argintul și aurul statuilor păgâne (idoli) („Chipurile cele cioplite ale dumnezeilor lor sa le ardeti cu foc; sa nu râvnesti la argintul si nici la aurul de pe ele; sa nu le iei pentru tine, ca sa nu gresesti din pricina lor: ca urâciune este aceasta înaintea Domnului, Dumnezeului tau"; Urâciune sa nu duci în casa ta, ca nu cumva sa cazi si tu sub blestemu'n care este ea; dimpotriva, ca de-o scârba, sa te scârbesti si ca pe-o urâciune s'o urasti, ca blestemata este." – Deut 7,25-26). Înaintea lui Iahve idolii sunt detestabili, porunca deuteronomistă interzicea până și refolosirea argintului/aurului lor în scopuri nereligioase. Deși o astfel de reutilizare ar putea părea inofensivă, Legea specifică ca acest lucru ar fi o capcană. Iahve care este gelos îl va pedepsi pe Israel dacă va păstra tot ceea ce este asociat cu idolii abominabili; *tô'ēbâ* în acest pasaj deuteronomic se referă la obiecte detestabile (statui păgâne; obiecte de cult păgâne) din punct de vedere moral și religios; expresia „urâciune pentru Domnul" (*ṯōw'ăḇaṯ Yahweh*) exprimă repulsia lui Dumnezeu față de aceste lucruri[22].

O altă semnificație a abominației (*tô'ēbâ*) o descoperim în pasajul ritualurilor cananeene, inclusiv în acele texte cu referire la ritualurile de sacrificii de copii prin foc (Deut 12,31 – „Să nu faci aşa Domnului Dumnezeului tău, căci aceia fac dumnezeilor lor toate de care se îndepărtează Domnul şi pe care le urăşte El; aceia şi pe fiii şi pe fiicele lor le ard pe foc înaintea dumnezeilor lor"). Cultul iahvist ca să funcționeze fără de vreo influență canaanee, legământul lui Iahve cu Israel prevedea interdicția de a nu coabita prin legăminte cu ei; porunca dimpotrivă impunea o epurare religioasă de mulțimea tuturor obiectelor cultice a baștinașilor prin năruire („Fereşte-te să intri în legătură cu locuitorii ţării aceleia, în care ai să intri, ca să nu fie ei o cursă între voi. Jertfelnicele lor să le stricaţi, stâlpii lor să-i sfărâmaţi; să tăiaţi dumbrăvile lor cele sfinţite şi dumnezeii lor cei ciopliţi să-i ardeţi în foc; Căci tu nu trebuie să te închini la alt dumnezeu, fără numai Domnului Dumnezeu, pentru că numele Lui este „Zelosul"; Dumnezeu este zelos" Ieș 34,12-14). Închinarea la zeul canaanit Molek[23] a fost o temă intens discutată în H (Lev 18,21; 20,2.3.4.5) fiind inclusă printre interdicțiile sexuale deoarece distruge sămânța umană, avortând

---

[21] Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (Oxford: Clarendon Press, 1972), 226.

[22] Jeffrey H. Tigay, *Deuteronomy*, în *JPSTC* (Philadelphia and Jerusalem: The Jewish Publication Society,1996), 91. Topirea și reutilizarea statuilor a fost o practică antică; tăblițele găsite în Alalakh sau Tell Atchana (sit arheologic din provincia Hatay) ar confirma această profesie. A se vedea și Nadav Na'aman, „The Recycling of a Silver Statue," *Journal of Near Eastern Studies* 40 (1981): 48.

[23] Johan Lust, „The Cult of Molek/Milchom: Some Remarks on G.H. Heider's Monograph," *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 63 (1987): 362.

astfel procrearea; constituie o crimă[24]. Acest *tô'ēbâ* impunea pedeapsa capitală prin lapidare, deoarece acest act idolatru întina locaşul lui Iahve cel sfânt şi totodată necinstea numele Său („Şi Eu Îmi voi întoarce faţa Mea împotriva omului aceluia şi-l voi stârpi din poporul său, pentru că a dat din copiii săi lui Moloh, ca să întineze locaşul Meu cel sfânt şi să necinstească numele Meu cel sfânt" – Lev 20,3).

Slujirea altor dumnezei (idolatria) reprezintă tot o *tô'ēbâ* (Deut 13,14[15])[25] „caută, cercetează și întreabă bine, și de va fi adevărat lucrul acela, cum că'ntre voi s'a petrecut acea urâciune; de tot să-i ucizi pe locuitorii acelei cetăți cu lovire de sabie, si s'o stârpești"). Iahve a pretins lui Israel o închinare exclusivistă menținută prin porunca Legii („Să nu ai alţi dumnezei afară de Mine" - Ieș 20,3; Deut 5,7). Injuncția biblică împotriva idolatriei (*'abōdāh zarah*) se bazează pe două fundamente diferite: cel de încălcare a legământului sinaitic, respectiv pe cel de inutilitate[26]. Idolatria sau „închinare fetișistă la lemn și piatră[27]" după cum o numea Yehezkel Kaufmann a stârnit întotdeauna gelozia lui Iahve (Ieș 32,35; Num 25,3-9) si a fost întotdeauna urmată de o judecată aspră prin pedeapsă. Din moment ce sancțiunea era una atât de drastică, era cu atât mai necesar ca ea să fie aplicată în mod just. O investigație atentă trebuia să fie demarată pentru a stabili faptele (Deut 17,4) unde a avut loc *tô'ēbâ*. Dacă se confirma cazul, localitatea urma să fie abordată ca un oraș păgân (Deut 20,10-18). Exemplele din Ios 6,17-21 și Jud 20,42-48 confirma procedeul detaliat a locului unde a avut acțiunea lui *tô'ēbâ*[28].

Distincția dintre animalele pure și cele impure (Deut 14,3) în materie de hrană include și interdicția pentru israelit de a nu consuma ceeace este urâciune. Utilizare ebraicului *tô'ēbâ* în D spre deosebire de termenul echivalent *šeqes* în P (cap.11), desemnează o stare cultică distinctă. *Tô'ēbâ* este cel mai ferm cuvânt pentru ceea ce desemneaza impuritatea, necurația, lipsa de sfințenie și toate acele lucrurile detestabile pentru Dumnezeu[29]. Nu numai în Tora ci și în întrega Scriptură, termenul *tô'ēbâ* intervine să califice o activitate sau un lucru de care evreii trebuie să se țină departe; aparitia termenului întăreste porunca. Deși Iahve își rezervă dreptul de a numi necurat ce considera El a fi necurat; unii sunt de părerea ca v. 3 ce conține

---

[24] Milgrom, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary*, 1374.

[25] Echivalentul v. 14 din LXX in TM este v. 15.

[26] José Faur, „The Biblical Idea of Idolatry," *The Jewish Quarterly Review* 69, (1978): 1.

[27] Yehezkel Kukmann, *The Religion of Israel, from Its Beginnings to the Babylonian Exile*, trans. by Moshe Greenberg (London, George Allen and Unwin Ltd., 1960), 13.

[28] John A. Thompson, *Deuteronomy: An Introduction and Commentary* (The Tyndale Old Testament commentaries), (Leicester, London, Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 1974), 176.

[29] Fletcher-Watts, *A Study of Deuteronomic and Priestly Legislation*, 83.

tô'ēbâ în ceea ce privește consumul de carne este enunțat pe criteriul asocierii dintre acele animale ce erau întrebuințate practicilor religiilor păgâne[30].

Lui Israel Iahve îi cere sfințenie și prin interdicția de a nu consuma cărnuri urâcioase *(„…* căci tu eşti poporul sfânt al Domnului Dumnezeului tău" Deut 14,21). Dacă în P viziunea preoțească asupra sfințeniei este considerată a fi una permanentă prin purificări fizice și ritualice, în D sfințenia ni se creionează că pe un efect a unui act unic al lui Iahve – în baza alegeri divine a lui Israel – sfințenia este ceva care revine în mod automat fiecărui israelit, în consecință, el va trebui să nu o profaneze prin pângărire[31].

Tô'ēbâ în ochii lui Dumnezeu era și aducerea de jertfe imperfecte fizic („Să nu aduci jertfă Domnului Dumnezeului tău bou sau oaie cu meteahnă, sau cu beteşug, căci aceasta este urâciune înaintea Domnului Dumnezeului tău" – Deut 17,1). Referitor la jertfa pe care israelitul trebuie să o aducă lui Iahve găsim diverse particularități atât în P cât și în H. Textul din P merge pe o recomandare permanentă a jertfei cu specificația „fără meteahnă" dar fără de nici o reglementare explicită a ceeace înseamnă ea (Lev 1,3.10); în textul din H (Lev 22,17-25) în schimb sunt particularizate condițiile fizice care trebuie îndeplinite pentru ca jertfă să fie acceptată și este oferită o listă a defectelor descalificatoare[32]. Deși jertfele erau nelipsite în istoria lui Israel, Iahve a fost adesea indignat și mâniat în diverse cazuri: fie ca ritualul cultic s-a desfășurat în lipsa standardelor morale (Is 1,10; Ier 7,10), fie că acele jertfe era neconforme standardului Legii. Maleahi profetul, a denunțat cel din urmă caz al neconformității invocând judecata lui Iahve care îi va atinge pe acei preoții care au nesocotit numele lui Iahve prin aducerea de pâinea spurcată și de animalele cu metehne trupești oferite de popor pe masa/altarul lui Dumnezeu (Mal 1,8.13), dar și a indiferenței a respectului preoților față de lucrurile lui Dumnezeu[33]. Sentința prevedea că acel dispreț al lor față de numele lui Iahve se va reîntoarce împotriva lor, El îi va disprețui (Mal 2,9) și îi va umili în fața poporului. Cadru contrastant din Maleahi este zugrăvit prin evocarea trecutului glorios al seminției levitice aronice care a păstrat legământul (Mal 2,6 – „Legea adevărului era în gura lui, iar pe buzele lui nu se afla nedreptate; în pace umbla cu Mine'n drumul drept și pe mulți i-a întors de la nedreptate") dar și comportamentul deplorabil al urmașilor care s-au abătut stricând legământul lui Iahve făcut cu Levi aducând

---

[30] Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy* (New International Commentary on the Old Testament) (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1976), 231.

[31] Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 226-7.

[32] Samuel Rolles Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (International Critical Commentary) (Edinburgh: T&T Clark, 1986), 146. 204-5.

[33] Ralph L. Smith, *Micah-Malachi*, în *WBC* 32 (Word Biblical Commentary) (Waco, Texas: Word Books, Publisher, 1984), 311-2.

decăderea poporului („Dar voi v'ați abătut din cale și pe mulți i-ați făcut să slăbească în păzirea legii; voi ați stricat legământul lui Levi, zice Domnul Atotțiitorul")[34].

Divinația, mantica, magia, necromanția și alte obiceiuri ale popoarelor canaanite reflectă *tô'ēbâ* înaintea lui Dumnezeu. Prin divinație omul a căutat întotdeauna să vadă ce-i rezervă viitorul; acest lucru l-a făcut fie cu scopul de a întâmpina posibilele pericole ce vor surveni, fie din nesecata-i curiozitate. Aceste practici existente între popoarele canaanee erau considerate de lege tabuu – și urâciuni înaintea lui Iahve (Deut 18,9-12). În contrast cu felul deșert al popoarelor, lui Israel Iahve îi cere să fie „*tāmîm*" (ireproșabil, complet, întreg, plin, intact, integru, perfect). Alternativa divină oferită israelitului pentru a nu lua parte la aceaste forme ale urâciunii este de a se desăvârși- prin loialitatea pe care trebuie să o manifeste neîncetat față de Iahve. Practicile din vv. 9-12.14 ar indica o loialitate divizată, o încercare a Israelului de a-și asigura viața în alte condiții fără încredere deplină în YHWH[35].

Directiva divină referitor la cetățiile pe care Israel le va cucerii în Canaan prevedea o poruncă de o duritate maximă în cazul celor care nu conveneau la pace. Poporul cetății care se învoia păcii trebuia să își arate supunerea totală față de Israel și să-i plătească bir (Deut 20,18); dar în cazul în care nu se va supune aranjamentului israelit decretul divin prevedea exterminarea tuturor locuitorilor de parte bărbătească (v.13). Această politică de anihilare este determinată de motive de puritate religioasă și nicidecum de logică militară; Iahve a menționat în Lege influența nefastă a acestor națiuni care au puterea de a contamina generațiile ulterioare ale lui Israel din punct de vedere religios prin *tô'ēbâ* de aceea a dat o astfel de poruncă. Faptele respingătoare ale acestor popoare reprezenta o amenințare clară și iminenta la adresa națiunii, bunăstarea national religioasă necesita o acțiune drastică[36].

Actul transvestismului („Femeia să nu se îmbrace în haine bărbătești, nici bărbatul să nu se îmbrace cu haine femeiești; că tot cel ce face aceasta e urâciune'n ochii Domnului, Dumnezeului tău" – Deut 22,5) este deseori definit ca îmbrăcarea hainelor ce sunt exclusiv destinate sexului opus purtătorului, acest fapt este categorisit de lege ca fiind *tô'ēbâ* înaintea lui Iahve Elohim. Etimologia termenului „travestit" implică un fel de trecere între cele două categorii ale creatiei bărbat-femeie; decizia de a purta un articol vestimentar sau de a folosi un obiect specific al unui alt gen se face cu intenția de a imita acel gen într-un anumit fel. Îmbrăcămintea este ceva

---

[34] Bartolomeu Valeriu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură* (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2009), 1396.

[35] Walter Brueggemann, *Deuteronomy* (Abingdon Old Testament commentaries) (Nashville: Abingdon Press, 2001), 194.

[36] Richard D. Nelson, *Deuteronomy: A Commentary* (The Old Testament Library) (Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2004), 251-2.

specific genului și constituie o caracteristică de bază a locului fiecăruia în societate[37]. Se pare că termenul travestit corespunzator culturii moderne occidentale nu poate îmbrăca forma contextului israelit din Deuteronom și nici nu poate fi explicat datorită unei tradiții cultice absente astăzi; interpretarea lipsește tocmai din lipsa înțelegerii simbolurilor de gen în Orientul Apropiat antic pe care le-ar fi deținut un autohton[38]. Totuși Craigie dă interpretarea oferind două posibilități, ce ar putea conduce la explicarea observației și anume că acel comportamentul din v.5 este o abominație pentru YHWH. Prima explicație este că travestismul tinde să fie asociat cu anumite forme de homosexualitate; iar cea de-a doua ar fi că, în lumea antică, aceste practici de travestism ar fi fost asociate cu cultele anumitor zeități; oricare ar fi dintre ele travestismul este o urâciune înaintea Domnului[39]. Textul din Deut 22,5 va rămâne sursa multor dezbateri teologice atât în cercurile evreiești, cât și în cele creștine. Comentariu rabinic referitor la Deut 22,5 dă un sens de bază chestiunii enunțate afirmând că femeia nu trebuie să se îmbrace în același fel în care se îmbracă bărbatul, și să meargă printre bărbați, iar bărbatul nu se va împodobi cu podoabe femeiesti și nu va ieși printre femei; interpretarea rabinică apartinând lui R. Eliezer ben Jacob nu face referire la activități cultice ci doar la aspectul războiului ca un fenomen unic pentru bărbat, la care femeia nu trebuie să participe sau să aibă vreo implicare. Talmudul consideră că: „Oricine săvârșește aceste lucruri este o urâciunei în fata lui Dumnezeu! Va fi numit blestemat, dispreţuit, urât, scârbos și pervertit/ denaturat/depravat" [40].

„Plata desfrânatei și pretul câinelui" sunt denunțate de D ca fiind două urâciuni interzise de a fi aduse la casa Domnului. Retribuția provenită din practicarea prostituției cultice atât de la o femeie de moravuri ușoare cât și de la un prostituat masculin metaforic redat prin câine (*keleb*) nu erau acceptate ca ofrandă în cultul lui Iahve („Plata desfrânatei și pretul câinelui să nu le aduci în casa Domnului, Dumnezeului tău, pentru vreo oarecare făgăduință, căci acestea amândouă sunt urâciune înaintea Domnului, Dumnezeului tău" Deut 23,19)[41]. Acest v. 19 cu precedentul său (18) au fost considerate ca aparținând unei perioade pre-deuteronomice și fiind practic o colecție de *tôʻēbâ* – spuse, menite să combată practicile de cult canaanite. Aceasta

---

[37] Harold Torger Vedeler, „Reconstructing Meaning in Deuteronomy 22:5: Gender, Society, and Transvestitism in Israel and the Ancient near East," *Journal of Biblical Literature* 127 (2008): 461-2.

[38] Vedeler, „Reconstructing Meaning in Deuteronomy 22:5," 476.

[39] Craigie, *The Book of Deuteronomy*, 288.

[40] Reuven Hammer, *Sifre: A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy* (New Haven, London: Yale University Press, 1986), 236.

[41] Francisca Băltăceanu et al., *Biblia după Textul Ebraic: Numerii, Deuteronomul* (București: Humanitas, 2021), 437.

opinie a fost contestata dar s-a optat pentru o altă variantă aceea că utilizarea formulei *tô'ēbâ* ar putea la fel de bine să fie explicată ca un împrumut din literatura de înțelepciune solomonică. Prostituția cultică ca mijloc de plată a jurămintelor era arhicunoscută încât traducătorii LXX în Pildele lui Solomon 19,13b („iar prinoasele din simbria desfrânatei nu sunt curate") au recurs la elucidarea unui pasaj care altfel rămânea nedeslușit. Dacă textul masoretic tratează problematica soției gâlcevitoare (v.13b „şi o nevastă gâlcevitoare este ca o streaşină de pe care picură întruna") LXX ne vorbește de darurile votive, interpretarea greacă este revelatoare în acest caz pentru notorietatea obiceiului ce face de fapt obiectul – urâciunii; concluzia este că fenomenul prostituției la femei cât și bărbați pentru a obține banii necesari îndeplinirii jurămintelor făcute era cunoscut[42]. Venitul era adus la Templul, iar mai apoi se folosea printre altele și la producția de imagini divine – idoli (Is 40,19-20; 41,6-7). Chipurile, idolii sunt plata desfrânării Samariei elogiate de Miheia ce ne indică în mod evident un comportament abominabil cultic depravant al unei națiuni apostate (Mih 1,7 – „Şi chipurile ei cele cioplite le voi sfarâma și toate agoniselile ei le voi arde cu foc; și idolii ei îi voi nimici; că din plata desfrânării a adunat și din plata desfrânarii a înapoiat"); profetul în oracolul său demască că toate acele chipurile și toți acei idolii ce au fost o cursă pentru Israel și s-au confecționat dintr-un venit ilicit și spurcat vor avea în final soarta nimiciri[43].

Recăsătorirea unei femei repudiate era deasemenea o *tô'ēbâ* (Deut 24,4). Divorțul în vechime aparea din obiecția sotului care găsea „ceva ce nu-i place" în soția sa. Termenul ebraic „*'erwaṯ dāḇār*" (echivalentul gr. *áshemon* – tradus prin „rău conformat", „diform"; „de neadmis", „indecent", „rusinos"[44] [LXX]) tradus fie prin „ceva necurăție", fie ca fiind ceva „sacandalos" în diverse versiuni traductive ale Scripturi creează ambiguitate; „*'erwaṯ dāḇār*" interpretat de școlile rabinice a primit diverse explicații. Pentru Hillel termenul are un sens vag și larg care pornește efectiv de la orice pricină -de la felul cum i s'a gătit mâncarea barbatului pâna la situația când bărbatul întâlnește o altă femeie mai frumoasă după cu afirmă rabinul Akiba, practic de la orice motiv. Şcoala lui Shammai cu vederi mult mai înguste vedea despărțirea bărbatului de femeie doar în cazul unui comportament sexual nepotrivit, fără de necesitatea existenței unui adulter ci doar dacă era suspectată de infidelitate[45].

---

[42] Karel Van Der Toorn, „Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel," *Journal of Biblical Literature* 108, (1989): 200-1.

[43] Ehud Ben Zvi, „Micah," în *FOTL XXI-B* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2000), 32.

[44] Bartolomeu Valeriu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, 330.

[45] John J. Collins, „Marriage, Divorce, and Family in Second Temple Judaism," în *Families in Ancient Israel*, eds. Leo G. Perdue, Joseph Blenkinsopp, John J. Collins, Carol L. Meyers (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997), 117-8.

Formalitatea divorțului consta practic în faptul că soțul îi dea soției sale un document scris, o „carte de despărțire" (*sêp̄er kərîṯuṯ*), după care o scotea din casa lui. Acest procedeu se menținea și în cazul în care femeia se recăsătorea; cel de-al doilea bărbat nemultumit fiind avea posibilitatea să acționeze asemeni primului. În cazul în care femeii i se dădea din nou o „carte de despărțire" sau rămânea văduvă de cel de-al doilea barbăt, legea interzicea celui dintâi bărbat să îi redevină iar consoarta, acest lucru nu era posibil deoarece femeia s-a întinat cu cel de-al doilea. Dacă bărbatul dintâi nu ținea cont de porunca deuteronomistă se înfăptuia *tô'ēbâ*; urâciunea este descrisă ca fiind contagioasă în sensul că va pângării până și țara dată de Domnul lui Israel ca moștenire. In D *tô'ēbâ* este uzitat pentru a exprima intransigența religioasă exclusiv iahwistă; tô'ēbâ este o formulă teologică ce servește în mod esențial reacției antipăgâneizatoare și apărării cu rigurozitate a purității cultului yahwist[46].

Lipsa de onestitate a fost ferm condamnată în D (Deut 25,16). Respectarea unităților de măsuri este o cerință care decurge din Însuși caracterul lui Iahve; literatura de înțelepciune îl redă pe Iahve ca fiind de față în toate tranzacțiile de afaceri; greutățile sunt tocmai lucrarea Sa, ele reflectă dreptatea divină (Pilde 16,11: „Cântarul şi cumpăna dreaptă sunt de la Domnul; toate greutăţile de cântărit sunt lucrarea Lui")[47]. Nerespectarea unităților de măsură este o altă formă a *tô'ēbâ* menționată de textul deuteronomic. Din istoria Israelului putem observa că israeliți nu erau dedicați comerțului și nici nu au avut această îndeletnicire mult timp. După exilul egiptean, israeliții stabiliti în Canaan au avut aceeași ocupație asemeni celei inițiale la așezarea lor în Egipt, agricultura și cresterea animalelor (Fac 47,3), nesimțind nevoia și nici înclinația de a se angrena în activități de comerț, această ocupație i-a caracterizat în general pe canaaniți[48]. Activitățiile comerciale au fost o practică care a caracterizat de obicei pe acele popoare alohtone ce nu au posesiuni; pentru popoarele autohtone condiția ce impunea activitatea comercială era dictată de poziția geografică, dacă acea țară se afla sau nu în calea rutelor comerciale. Perioada monarhiei în schimb a fost deschisă activității comerciale. Orașul Tir situat la vest de ținutul lui Aser a dominat comerțul mediteranean extizându-se pe întreaga coastă feniciană; legăturile comerciale cele mai intense cu Israel au fost în timpul regelui David și a fiului său succesor la tron Solomon. Cheltuielile pentru lucrările de construcții de la Ierusalim au necesitat ajutorul tehnic și financiar al Tirului; regele tirian Hiram I a furnizat artizani și materiale pentru constructia caselor regale

---

[46] Humbert, „Le substantif toʿēbā et le verbe tʿb dans l'Ancien Testament," 224.

[47] Roland E. Murphy, *Proverbs* (Word Biblical Commentary vol 22) (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998), 121-2.

[48] W. Corswant, *A Dictionary of Life in Bible Times* (London: Hodder & Stoughton, 1960), 82.

(2Rg 5,11; 3Rg 5,10-11; 1Par 14,1; 2Par 2,2-18) și a Templului de la Ierusalim[49]. După schisma regatului solomonic; în Regatul de Nord s-a instalat apostazia, caracterizată de fărădelege și idolatrie; iar în acest cadru potrivnic prorocii precum Osea și Amos au strigat împotriva nedreptății și a tabloului măgulitor al negustorului israelit (Os 12,8-9 – „Canaan[50] tine în mână un cântar strâmb şi la cântărire îi place să înşele!; Iar Efraim a zis: Da dar eu m'am îmbogatit, trai fara grija mi-am aflat. În nici una din ostenelile lui nu-si va afla aparare din pricina nedreptatilor cu care a pacatuit"[51]; Am 8,5 – „Zicând: Când va trece luna nouă ca să vindem grâul şi ziua de odihnă ca să deschidem jitniţa, să micşorăm efa, să mărim siclul şi să le înlocuim cu cântare strâmbe?"[52]), care întreprindea activități de comerț ilicite utilizând false balante și măsuri contrafăcute. Prezența bazarurilor (*ḥûṣôt*) siriene în Samaria și a târgului israelit din Damasc (3Rg 20,34), dar și a *„uliţei pitarilor"* (Ier 37,21) din Regatul lui Iuda de unde i se aducea pâine lui Ieremia pe perioada detenției constituie indicatori ai comerțului ce a luat avânt și în societatea israelită. Perioada elenistică

---

49 J. Liver, "The Chronology of Tyre at the Beginning of the First Millennium B.C.", *Israel Exploration Journal*, 3 (1953): 113.

50 „Canaan" în acest caz este un nume disprețuitor pentru Israel. Bunăstarea materială a lui Israel s-a datorat actului de înșelăciune. A se vedea Bartolomeu Valeriu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2009), 1326. Hans Walter Wolff notează de asemenea că numele de *canaanit* are valoare peiorativă anexată la Efraim și afirmă despre el că „este plin de un spirit canaanit de prostituție și comerț". A se vedea și Hans Walter Wolff, *Hosea* (Hermeneia), trad. Gary Stansell, (Philadelphia: Fortress, 1974), 214.

51 Alocuțiunea lui Efraim de la început este considerată o proclamație de inocență („Iar Efraim a zis: Da, dar eu m'am îmbogățit, trai fără grijă mi-am aflat"), dar atunci când este în relație cu v. 7, citatul devine o acuzație a ironiei în concordanță cu tema expusă: „trădarea și înșelăciunea lui Efraim". A se vedea James D. Nogalski, *The Book of the Twelve: Hosea–Jonah* (Smyth & Helwys Bible Commentary) (Macon, Georgia: Smyth & Helwys Publishing, 2011), 170.

52 Sărbătoarea ar fi trebuit să constituie motiv de bucurie pentru israelit; prin ea având posibilitatea de a arăta considerație lui Iahve și a-și face mult bine sufletului său. Interdicția stipulată în legislație impunea oprirea tuturor activităților. Israeliții din rechizitoriu lui Amos în dorința lor nerăbdătoare de a-și continua practicile comerciale corupte, cu toate că respectau cu punctualitate atât luna nouă, cât și sabatul gândesc în timpul sărbătorilor doar la câștig și cum ar putea să recupereze acest timp de odihnă presați parcă de muratoriu: „Timpul înseamnă bani", își pregătesc tehnicile de înșelare prin folosirea coruptă a unor greutăți și măsuri false (…„să micşorăm efa, să mărim siclul şi să le înlocuim cu cântare strâmbe? Să cumpărăm pe preţ de argint pe cei nevoiaşi şi pe cei în strâmtorare pentru o pereche de încălţăminte, să vindem grâul cel de lepădat?") deși cântarele, greutățile, măsurile și balanțele cinstite sunt cerute cu strictețe prin Lege. În speță răspunsul divin a fost că faptele nu se vor prescrie (…„Nici unul dintre lucrurile voastre nu va fi dat uitării!") ci toți acei înșelători vor fi pedepsiți. A se vedea Shalom M. Paul, *Amos: A Commentary on the Book of Amos* (Hermeneia – a critical and historical commentary on the Bible) (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 257-8.

însă cunoaște o dezvoltare fără precedent, omul de afaceri evreu este prezent aproape peste tot în lumea antică. Negustorul avea obiceiul să își desfășoare activitatea în proximitatea templelor fructificând perioada de sărbătoare sau în piețele din cetate, respectiv la ieșirea principală a cetății. Atât textul deuteronomic cât și cel din H (Lev 19,36) exprimă exigența pe care Iahve o cere orișicui practică activități comerciale – abaterea de la cerințele legii prin practicarea unor măsuri incorecte declanșează *tôʻēbâ*. Un comerciant ce se abate de la morala Legii are întotdeauna două feluri de greutăți/măsuri, pe care le utilizează în contexte diferite; măsura mai mare era întrebuințată întotdeauna pentru primirea mărfii, iar măsura mai mică era destinată pentru vânzarea ei (Am 8,5; Mih 6,10-11).

Tôʻēbâ în cartea Deuteronomului apare și în legătură cu confecționarea chipurilor cioplite și turnate ale idolilor. Idolatria practicată de națiunile care îl înconjurau pe Israel s-a dovedit a fi o tentație irezistibilă pentru abandonarea închinării autentice a lui Iehova. Legea mozaică interzicea diferite reprezentări și confecționări de idoli deoarece erau total opuse spiritului închinării lui Iehova și au fost denunțate cu cea mai mare insistență de profeți ca fiind detestabile (Is 2,6; Ier 11,13; Iez 5,11; Os 8,4). Tendința populară spre senzualitate s-a manifestat prin folosirea de imagini chiar și pentru Iehova însuși[53]. În rostirea blestemelor poruncite de Moise lui Israel pe muntele Etbal întâlnim în prima imprecație și aluzia urâciunii (*tôʻēbâ*) adresată celui ce confecționează idoli (Deut 27,15 „Blestemat să fie cel ce va face idol cioplit sau turnat, lucru de mână de meşter şi urâciune înaintea Domnului şi-l va pune la loc tainic! La aceasta tot poporul să răspundă şi să zică: Amin!"). Idolatria este interzisă în mod explicit de pactul sinaitic (Ieş 20,4), transgresiunea sa constituie o încălcare a legământului[54]. Termenul ebraic *hā'ĕlîlîm* este utilizat de TM pentru a defini ce sunt idolii; în LXX *hā'ĕlîlîm* are ca echivalent pe *εἰδώλα*; care înseamnă imagine sau asemănare. Termenul cel mai frecvent întâlnit pentru idolatrie în Biblie apare sub forma expresiei *închinarea la alți dumnezei*; în timp ce termenul rabinic *avodah zarah*, ce apare tradus ca „idolatrie", „închinare la idoli" înseamnă literal „închinare străină". Adjectivul „străină" din expresia *avodah zarah* are două accepții. Prima accepție se referă la obiectul spre care se îndreaptă închinarea și care îl exclude pe Iahve; pe când cea de-a doua face referire la modul de închinare[55]. Termenului „blestemat" cei mai mulți dintre cercetători ai textelor scripturale ce conțin imprecații îi atribuie un sens general prin cuvintele „destinat nenorocirii"[56].

[53] P. A. Nobdell, „Old Testament Word-Studies: 8. Idols and Images," *The Old Testament Student 8*.8 (1889): 296.

[54] José Faur, „The Biblical Idea of Idolatry," *The Jewish Quarterly Review* 69 (1978): 1.

[55] Moshe Halbertal și Avishai Marglit, *Idolatry*, trans. by Naomi Goldblum (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992), 3.

[56] Herbert Chanan Brichto, *The Problem of "Curse" in the Hebrew Bible*, în *JBLMS* 13

Asocierea blestemului cu urâciunea amplifică situația, făuritorul de „chip cioplit sau turnat” oricum este destinat pierii de către Iahve, dar urâciunea își are continuitatea umplând țara de vinovație (Deut 24,4), țara pe care Iahve a dăruit-o de moștenire lui Israel; după ce în prealabil a deșertat-o de neamurile pline de urâciuni (Deut 18,12).

Concluzii

În studiul pe care l-am întreprins am încercat să conturez ce semnificații și variațiuni are termenul *tô'ēbâ* (urâciunea) în cadrul cărților pentateuchale, fără însă de a avea pretenţia de a fi epuizat subiectul. Cartea Facerii admite că noțiunea de *tô'ēbâ* nu este exclusiv de origine evreiască deoarece urâciunea este formulată dintr-un punct de vedere egiptean; apoi acest concept în narațiunea cărții Ieșirea ne înfațișează că riturile de cult ale evreilor contrastează cu cele ale egiptenilor și pentru a nu se crea un conflict între cele două națiuni, Moise cere lui Faraon permisiunea de a sluji Domnului în afara Egiptului deoarece modalitatea sacrificială a evreilor este calomniatoare contextului egiptean și va atrage implicit represalii ce se vor îndrepta negreșit înspre el. *Tô'ēbâ* în Levitic are un caracter invariabil ce se limitează doar la domeniul exclusiv sexual (cap. 18) din așa numitul Cod al Sfințeniei (17-26). Acumularea acestui tip de impuritatea prin practicarea *tô'ēbâ* îl va face pe Iahve să își părăsească tabăra sau Templul de mai târziu și să-și retragă protecția și binecuvântările Sale de peste Israel.

În Deuteronom *tô'ēbâ* este rezumată în diverse ipostaze precum: în pofta pentru argintul și aurul de la statuile păgâne (7,25); în obiectele de cult păgâne ce israelitul le duce în locuința sa (7,26); în cadrul ritualurilor canaanite, în special în sacrificiile de copii prin foc (cultul lui Moloh) (12,31), în slujirea altor dumnezei decât Iahve (13,15); în distincția dintre animalele pure/necurate în materie de hrană menționate și în Legea dietetică a Leviticului (14,3); în sacrificarea pentru Iahve a unui animal cu meteahnă sau bolnav (17,1); în cadrul unor practici divinatorii păgâne (18,9.12) în multitudinea de practici rituale canaanee (20,18); în urâciunea travestismului (22,5); în prostituția cultică (23,18); în recăsătorirea unei femei repudiate (24,4); în necinstea care se găsește în activitățiile comerciale a celor ce umblă cu strâmbătate (25,16) dar și în confecționarea de chipuri cioplite sau turnate ale idolilor (27,15).

(Philadelphia: Society of Biblical Literature and Exegesis, 1963), 77.

Biruința Domnului (de la făgăduință la împlinire) – abordarea exegetică a textului din Ps 88,45-46[1]

Drd. **Iancu-Ionuţ Buda**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca
budaiancu@yahoo.com

Abstract

It is a fundamental tenet of human existence that every individual experiences a dichotomy of emotions, encompassing both joy and sorrow. In periods of adversity, it is crucial to recall the presence of a higher power. In the absence of a belief in God, it is impossible to achieve anything. Psalm 88 is an impassioned supplication to the divine in times of adversity. This supplication serves to remind us all of the importance of remaining faithful, even in the face of adversity. The motivation behind the author's decision to compose this prayer remains unclear. It can be discerned that unadulterated prayer and unwavering faith prompt divine intervention on behalf of the supplicant. The psalm evinces an unmistakable messianic character, promising deliverance through the Anointed One. It serves to reinforce the notion of messianic anticipation. The messianic ethos of the psalm is more pronounced than the royal one. It teaches that fervent prayer in times of trouble is redemptive. Where human solutions reach their limit, divine intervention begins.

Keywords: Suffering, Prayer, Deliverance, Help, Messianism

Introducere

Viața omului este presărată și cu bucurii, dar și cu întristări. Fiecare om are propria sa cruce, propriu itinerariu de parcurs în viață și nimeni nu este scutit de greutăți. Pentru omul necredincios, momentele dificile pot genera stări de depresie, de anxietate și pentru unii chiar sinucidere. Dacă așa stau lucrurile cu cel necredincios, omul credincios se alfă într-o altă ipostază. Pentru omul credincios, pentru cel ce-și pune nădejdea în Dumnezeu, nimic nu este pierdut. Nici boala, nici suferința și nici un fel de încercare nu îl pot birui. Nici măcar moartea nu-l poate birui pe omul credincios, pentru că trăiește anticipat viața veșnică și fiecare clipă a existenței sale tereste este o pregătire pentru întâlnirea cu Dumnezeu.

Psalmul 88 (89) este o rugăciune fierbine rostită în clipe dificile. Se zărește un familent, o situație dificilă, un moment din viața autorului greu de trăit. Deși situația pare dificilă, autorul nu disperă, ci își îndreaptă gândurile spre Yahve. Dumnezeu

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

este singurul care îl poate ajuta să biruire acest moment dificil în fața căruia l-a așezat voia divină. Promisiunile lui Dumnezeu din trecut sunt încurajatoare, dătătoare de ton. Cu toate acestea însă, prezentul pare să contrazică aceste făgăduințe. Nu știm exact ce a determinat această rugăciune, dar știm că acel moment a fost unul dificil pentru autor.

Cercetarea noastră își propune să analizeze exegetic psalmul. Astfel vom putea gusta din izul mesianic și profetic al psalmului, vom vedea cum trebuie să ne rugăm în vreme de necaz și vom înțelege că singurul care ne poate aduce biruință și izvăbire este Dumnezeu. Acolo unde soluțiile oamenilor se termină, începe lucrarea Dumnezeului celui atotputernic. Analiza și exegeza noastră va apela la unii autori contemporani precum Walter Brueggemann, Artur Weiser, Ernst Wilhelm Hengstenberg, Allen P. Ross, dar și la unii Sfinți Părinți precum Augustin, Cassiodorus, Teodoret de Cir, Ieronim, Eftimie Zigabenul sau Sf. Nicodim Aghioritul.

Noi ne propunem să analizăm exegetic psalmul pentru a vedea dimensiunea lui mesianică și pentru a înțelege că uneori mijloacele omenești sunt neputincioase în a-l ajuta pe om și că singura scăpare la vreme de necaz este Dumnezeu.

Psalmul 88 – noțiuni isagogice

Psalmul 88 este o amintire a promisiunilor făcute de Dumnezeu regelui David. Dificultatea în care se află autorul se naște din contrastul dintre făgăduințele mărețe din trecut și falimentul prezentului. Seria de făgăduințe anunțată de psalm au menirea de a întări legământul făcut de YHWH cu poporul lui Israel pe Muntele Sinai și de consolida poziția lui David pe tronul țării[2].

Majoritatea comentatorilor cauta să identifice în istorie catastrofa care a generat această lamentație. Momentul expunerii poporului la jaf și distrugere, este adesea identificat cu căderea regatului lui Iuda din anul 587 î.Hr. și cotropirea poporului de către regele babilonean Nabucodonosor al II-lea[3]. Comentatorii care interpretează în aceast fel textul, identifică deci psalmul, ca aparținând perioadei exilice sau post-exilice, însă pentru că nu avem nici un indiciu exact, precum capturarea regelui sau deportarea poporului, se presupune că este vorba despre o catastrofă sau o înfrângere anterioară[4].

Indiferent de cum stau lucrurile din acest punct de vedere, este evident faptul că psalmul întărește ideea așteptărilor mesianice și a împlinirii făgăduințelor în Mesia cel Profețit. Această stare de așteptare s-a prelungit până la Hristos, lucru evidențiat

---

[2] Walter Brueggemann și William H. Bellinger, Jr., *Psalms* (New York: Cambridge University Press, 2014), 386.

[3] Brueggemann, *Psalms*, 390.

[4] Artur Weiser, *The Psalms. A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press, 1962), 591.

de atitudinea Sf. Ioan Botezătorul în momentul în care îi trimite pe cei doi ucenici la Hristos să-L întrebe: „Tu eşti Cel ce va să vină sau să aşteptăm pe altul?” (Lc 7,19)[5].

Contrastul dintre promisiune și prezent dă naștere unei rugăciuni fierbinți ce-și așteaptă împlinirea în viitor[6]. Psalmul subliniează necesitatea reamintirii faptului că Dumnezeu asigură prosperitatea și existența perpetuă în istorie a regatului lui David și a seminței sale. Deși viitorul pare incert și poporul lui Israel trece printr-un moment greu, totuși se zărește o urmă de optimism și o rază de speranță. Contrastul dintre promisiunea făcută de Domnul și situația prezentă este invocat la ceas de rugăciune, cerând izbăvire[7].

Regele la care face aluzie textul nu poate fi identificat cu exactitate, însă aerul mesianico-regal ne duce cu gândul la Regele Mesia, Cel profețit. Tonalitatea mesianică a psalmului este prevalată cu siguranță asupra celei regale. Psalmul este un text mesianic vorbind profetic despre Nașterea, Împărăția și Patimile lui Mesia[8].

Chemarea Domnului în ajutor (v. 45)

BHS	עַד־מָה יְהוָה תִּסָּתֵר לָנֶצַח תִּבְעַר כְּמוֹ־אֵשׁ חֲמָתֶךָ׃
LXX	ἕως πότε κύριε ἀποστρέψεις εἰς τέλος ἐκκαυθήσεται ὡς πῦρ ἡ ὀργή σου
VUL	usquequo Domine avertis in finem exardescet sicut ignis ira tua
ESV	How long, o Lord? Will you hide yourself forever? How long will your wrath burn like fire?
B. 1914	Până când Doamne te întorci, până în sfârșit se va aprinde mânia Ta?
B. 1938	Până când, Doamne, te vei tot ascunde și mânia ta va arde ca focul?

Întrebările retorice din versetul 45 au menirea de sublinia durerea prin care trece autorul. Nu har ci mânie, nu „cel ales” ci „cel respins”, par a fi semnele care descriu situația în care se află autorul. Cu toate că durerea se naște în suflet din acțiunile unor oameni, autorul face apel la Dumnezeu și Îl consideră pe El adevăratul autor al situației prin care trece, probabil pentru că a permis oamenilor să-l rănească[9].

---

[5] Brueggemann, *Psalms*, 390.

[6] Franz Delitzsch, *Biblical Commentary on The Psalms*, vol 3 (Edinburh: T&T Clark 38, George Street, 1877), 33.

[7] Ernst Wilhelm Hengstenberg, *Commentary on the Psalms*, vol. 3, trad. John Thomson Leith, Patrick Fairbairn (Edinburgh: T&T Clark, 1860), 97.

[8] Eftimie Zigabenul și Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinţilor Părinţi*, vol. 1, trad. Ştefan Voronca (Galați: Egumeniţa, 2006), 217.

[9] Weiser, *The Psalms*, 593.

Conjuncţia temporală *ἕως* (*până când*) pare lăsată intenționat nefinalizată pentru a întări ideea de suferință continuă. Dacă la începutul psalmului îl surprinde pe autor lăudându-L pe Dumnezeu și slăvind faptele Sale, aceste întrebări retorice de acum (4 la număr), au menirea de sublinia starea de părăsire și amar în care a ajuns autorul. Cel ce inițial era descris ca Dumnezeu puternic, bun și credincios[10], acum este prezentat ca Dumnezeu nemilos, aspru[11].

Sintagma *ἐκκαυθήσεται ὡς πῦρ (se va aprinde ca focul*) caracterizează natura mâniei și gravitatea situației. Mânia este aspră, durerea este profundă și situația este disperată, drept urmare se cere o intervenție imediată și salvatoare a Domnului. Cele două întrebări articulează o împrejurare insuportabilă și pregătesc continuarea rugăciunii din versetele următoare. Se deduce idee de abandon din partea partea lui Dumnezeu, situație ce-l plasează pe el ca rege, dar pe întregul popor, într-o situație delicată dacă nu chiar disperată[12].

Nedumerirea autorului se naște din contrastul dintre făgăduță și falimentul realității. Omul este incapabil să afle și să înțeleagă căile Domnului și modul în care Dumnezeu lucrează în istorie. Autorul înțelege doar ceea ce este lense de înțeles, contradicția și contrastul între ceea ce i s-a promis și realitate. Neputincios, poate doar să-și ridice mâinile la rugăciune, să îndure suferința și să aștepte izbăvirea[13]. Întrebătile par a fi de fapt acuzații aduse în fața lui Dumnezeu Cel ce a permis această situație. Doxologia din versetele 1-36 de dovedesc o nestatornicie. Dacă atunci psalmistul Îl lăuda pe Dumnezeu acum pare să-i aducă reproșuri și să acuze faptul că promisiunile făcute nu se adeveresc, sau cel puțin nu încă[14].

Este foarte probabil ca aceste întrebări retorice să facă referire la robia babiloneană și la cotropirea poporului de către Nabucodonosor al II-lea, însă în spatele armatei babiloniene se afla YHWH, Cel ce guvernează inimile tuturor oamenilor și îngăduie durerea în vedea îndreptării[15].

Fericitul Augustin afirmă faptul că promisiunile făcute de Dumnezeu lui David și neîmplinite încă, par să pună capăt unui plan de mântuire a lumii prin Hristos, plan ce este abia la început. Din moment ce împărăția promisă pare că se năruie prematur, cum va putea stăpâni Hristos? Peste ce împărăție? Se înțelege că făgăduințele făcute

---

[10] Care își ține făgăduințele.

[11] Brueggemann, *Psalms*, 387.

[12] Brueggemann, *Psalms*, 387-8.

[13] Weiser, *The Psalms*, 593.

[14] Brueggemann, *Psalms*, 388.

[15] Brueggemann, *Psalms*, 387.

regelui David își așteaptă împlinirea în viitor, în Persoana Domnului Hristos, cu toate acestea, împărăția pregătită pare că se năruie înainte de vreme[16].

Într-o interpretare completă versetele fac referire la Hristos. Făgăduințele făcute lui David în acest psalm nu s-au împlinit în persoana sa ci și-au găsit finalitatea în Hristos. Astfel promisiunile făcute de Dumnezeu lui David nu sunt un faliment ci ele s-au împlinit la momentul potrivit, la „plinirea vremii" (Gal 4,4). Mai mult, modul în care s-au împlinit făgăduințele este unul total contrar așteptărilor sau intuiției omului, pentru că Hristos nu a venit ca un Împărat al acestei lumi, ci ca un Împărat al lumii celei nevăzut (In 18,36)[17]. Aceste judecăți ascunse și neștiute a lui Dumnezeu îl determină și pe Sf. Pavel să spună: „O, adâncul bogăţiei şi al înţelepciunii şi al ştiinţei lui Dumnezeu! Cât sunt de necercetate judecăţile Lui şi cât sunt de nepătrunse căile Lui! (Rom 11,33)[18].

Printr-o interpretare extinsă, aceste întrebări retorice sunt rostite în numele fiecăruim membru al trupului tainic al lui Hristos, fiecărui creștin[19].

Apel la aducerea-aminte (v. 46)

BHS	זְכָר־אֲנִי מֶה־חָלֶד עַל־מַה־שָּׁוְא בָרָאתָ כָל־בְּנֵי־אָדָם׃
LXX	μνήσθητι τίς μου ἡ ὑπόστασις μὴ γὰρ ματαίως ἔκτισας πάντας τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων
VUL	memorare quae mea substantia numquid enim vane constituisti omnes filios hominum
ESV	Remember how short my time is! For what vanity you have created all the children of man!
B. 1914	Adu-ți aminte ce este statul meu, că au doar îndeșert ai zidit pre toți fiii oamenilor?
B. 1938	Adu-ți aminte de scurtimea vieții mele și spre ce deșertăciune zidit-ai tu pe oameni?

Odată cu versetul 46 se schimbă și tonalitatea lamentației. Psalmistul adoptă o atitudine pozitivă pentru a-L determina pe Dumnezeu să intervină, și Să-și amintească de făgăduințele făcute și de durerea prin care trece psalmistul[20]. Psalmistul îi cere

[16] St. Augustine, *Exposition on the Book of Psalms*, în *Nicene and Post Nicene-Fathers*, vol. 8 (Edinburgh: T&T Clark, s.a.), 780.

[17] „Iisus a răspuns: Împărăţia Mea nu este din lumea aceasta. Dacă împărăţia Mea ar fi din lumea aceasta, slujitorii Mei s-ar fi luptat ca să nu fiu predat iudeilor. Dar acum împărăţia Mea nu este de aici."

[18] Weiser, *The Psalms*, 593.

[19] Hengstenberg, *Commentary on the Psalms*, 115.

[20] Allen P. Ross, *A commentary on the psalm*, vol. 2 (42-89) (Kregel Exegetical Libray,

lui Dumnezeu să își amintească pentru ce a fost creat, nu pentru a suferi ci pentru a-L slăvi, pentru a via, pentru a fi izbăvit de moarte. „Doamne pentru că morții nu te vor slavoslovi – și nu în zadar și fără folos, zice, *ai zidit pe fiii oamenilor,* adică pe oameni pentru ca simplu și la întâmplare să se piardă ei, ca un lucru de prisos și netrebnic, că i-ai cinstit cu chipul Tău și mari și cinstiți i-ai făcut, pentru aceasta nu ne trece cu vederea pe noi cei ce ticăloșește și jalnic pierim."[21]

Verbul „amintește-ți" (*μνήσθητι*) nu este folosit doar în speranța unei reamintiri ci în vederea unei intervenții cu atât mai mult cu cât în mentalitatea Vechiului Testament, Dumnezeu intervine salvator atunci când își amintește de popor sau de o persoană anume. Se face apel la memorie pentru a stârni amintiri legate de făgăduințele făcut de YHWH, rememorare ce aduce cu sine și o intervenție salvatoare.[22] Adu-ți aminte de mine, de ipostasul meu, zice psalmistul, expresie ce indică scurtimea vieții, slabiciunea creației și nimicnicia omului în comparație cu Dumnezeu.

Autorul cere prin verbul „adu-Ți aminte", mila lui Dumnezeu asupra s-a și prin extensie asupra Ierusalimului, asupra întregului popor. Adu-Ți aminte nu atât de mine, pare să spune, dar adu-Ți aminte și de „toți fiii oamenilor", de tot poporul Tău. Adu-Ți aminte de toate promisiunile și făgăduințele făcute poporului Tău și nu le lepăda, nu Te dezide de cele promise. Nu există nici o hotărâre, nici o asigurare, nici un răspuns, doar credință și nădejde[23]. Aducerea aminte nu este doar e rememorare ci presupune o intervenție imediată, aceasta fiind intenția cu care autorul folosește verbul[24]. Dacă poporul Tău Doamne piere, ce folos ar mai fi să trăiască ceilalți oameni pe pământ dacă nu ar mai fi o rămășiță a lui Israel din care să renaști dreptatea și să pregătești mântuire? Ce slavă și închinare pot să-ți ofere celelalte popoare politeite care nu te cunosc? În consecință, se cere intervenția lui Dumnezeu pentru a izbăvi poporul ales, pentru că Dumnezeu nu a creat omul spre abandon și suferință ci spre viață purtându-i de grijă.

Fericitul Augustin firmă că întrebarea retorică („oare în deșert ai zidit pe toți fiii oamenilor?") cu care se încheie versetul are dimensiune mesianică. Autorul, întrebând retoric, ne spune că oamenii nu au fost zidiți în zadar, spre pieire, ci odată cu zidirea lor li s-a dat șansa vieții veșnice. Această lucrare prin care mântuirea e accesibilă tuturor oamenilor, s-a făcut prin Domnul Iisus Hristos, Mesia Cel Profețit. Odată cu zidirea omului i s-a rezervat și șansa mântuirii prin credința în Hristos, li

2013), 838.

[21] Eftimie Zigabenul, *Psaltirea,* 240-1.

[22] Brueggemann, *Psalms*, 388.

[23] Brueggemann, *Psalms*, 388.

[24] Ross, *A commentary on the psalm,* 838.

s-a rezervat un mijloc de purificare, de sfințire. El este cel ce ca trăi și nu va vedea moartea (v. 47), Unsul Domnului, Iisus, Cel ce nu abandonează sau disprețuiește făptura Sa[25]. Teodot de Cir întărește aceeși idee a Fericitului Augustin spunând că bunătatea lui Dumnezeu se vede încă de dinaintea zidirii omului, pentru din bunătate l-a zidit, iar dacă l-a zidit din bunătatea îi vrea binele și mântuirea[26].

Întrebările retorice din această secțiune a psalmului lasă parcă lucrurile în suspensie, nerezolvate, se cere intervenția lui Dumnezeu dar cererea rămâne fără un răspuns imediat[27].

Cererile și întrebările pot fi invocate, printr-o interpretare extinsă, în numele fiecărui membru al Bisericii creștine[28]. Creștinii Îl provoacă, Îl roagă pe Dumnezeu să nu uite și să nu îi uite ocara cu care îi ocărăște vrăjmașul (v. 50)[29]. Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Evrei descrie ocara și suferințele răbdate de creștini astfel: Iar alţii au fost chinuiţi, neprimind izbăvirea, ca să dobândească mai bună înviere; Alţii au suferit batjocură şi bici, ba chiar lanţuri şi închisoare; Au fost ucişi cu pietre, au fost puşi la cazne, au fost tăiaţi cu fierăstrăul, au murit ucişi cu sabia, au pribegit în piei de oaie şi în piei de capră, lipsiţi, strâmtoraţi, rău primiţi. Ei, de care lumea nu era vrednică, au rătăcit în pustii, şi în munţi, şi în peşteri, şi în crăpăturile pământului." (11,35-38).

Concluzii

Psalmul 88 ne amintește de făgăduințele făcute de Dumnezeu regelui David. Promisiunile au fost multe, făgăduințele mărețe însă cu toate acestea se trăiește o viață de familent, o neîmplinire, un moment greu de depășit. În vâltoare celor întâmplate, autorul nu disperă deși situația este disperată. El se îndreaptă spre Apărătoarul său, își îndreaptă rugăciunile spre Dumnezeu.

Nu știm ce catastrofă a generat această atitudine, însă știm că autorul se roagă fiebinte lui Dumnezeu în momentele dificile din viață. Analiza acestul psalm ne ajută să înțelegem că indiferent de greutățile cu care ne confruntăm în viață, nu trebui să disperăm. Dumnezeu va avea mereu o soluție la problemele noastre, chiar și atunci când rețetele omenește sunt epuizate.

În timp ce oamenii necredincioși disperă în momente grele, oamenii care au credință în Dumnezeu păstrează o doză de speranță și puțin optimism.

---

[25] St. Augustine, *Exposition on the Book of Psalms,* 781.

[26] Teodoret de Cir, *Tâlcuire*, 278.

[27] Brueggemann, *Psalms*, 388.

[28] Hengstenberg, *Commentary on the Psalms*, 114.

[29] St. Augustine, *Exposition on the Book of Psalms,* 782.

Psalmul 88 are un evident aer mesianic și promite izbăvirea prin Unsul Domnului. Psalmul întărește ideea așteptărilor mesianice și cimentează ideea împlinirii profețiilor în Persoana lui Mesia.

Până la împlinirea acestor promisiuni care-și așteaptă împlinirea într-un oarecare viitor, autorul se concentrează asupra rugăciunii fierbinți, prin care speră să determine intervenția și ajutorul lui Dumnezeu. Deși viitorul pare incert, psalmistul nu deznădăjduiește și își înmulțește strigătele îndreptate spre cer.

Aerul mesianico-regal al textului ne duce cu mintea dincolo de granițele vieții autorului, la Regele Mesianic. Mesia Cel profețit ne va izbăvi nu doar de vrăjmașii văzuți și nu doar de necazurile acestei vieți, ci va face mai mult decât atât. Mesia ne va izbăvi din mâna celui rău și va scoate fin focul cel veșnic pe toți cei credincioși.

Școlile fiilor profeților în cadrul evenimentului profetic iudaic[1]

Drd. **Mircea Grigore Grec**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca
grec_mircea_7@yahoo.com

Abstract
The research theme "The schools of the sons of the prophets within the Jewish prophetic event", aims to outline the historical and political-religious context in which these so-called "schools" or "gangs" of prophets were born and at the same time to show how they developed until the time of the prophets Elijah and Elisha. The prophetic phenomenon of the Old Testament is generally considered to be established on the authority of the verses in Deut 18.15,18. These groups or "schools" themselves, however, did not exist until the time of the prophet Samuel. During his lifetime we notice the emergence of certain groups of the sons of the prophets. These schools are attributed to the prophet Samuel, and he is their founder. The objectives I propose are the following: to pencil and outline as clearly as possible the impact of these groups of the sons of the prophets and their role in the society of that time considering the contexts in which they are involved. My second goal is to demonstrate that this is an important moment in the prophetic phenomenon, and its continuity and how it influenced the history and subsequent literature of the Old Testament can be traced throughout Old Testament times.

Keywords: Profeți, Ilie, Elisei, Școli ale fiilor profeților

Introducere

Tema pe care mi-am propus să o abordez, cea a fiilor profeților în contextul curentului profetic iudaic este de o importanță covârșitoare deoarece aceasta vine să contureze contextul politico-religios în care profeți ca Samuel, Ilie sau ucenicul său, profetul Elisei și-au exercitat misiunea de a păstra și propovădui credința monoteistă în Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacov. În contextul în care conducerea politică adesea se închina diferitelor zeități păgâne și poporul îndărădnic se lăsa influențat de aceasta căzând în același păcat al idolatriei, inevitabil intra în conflict cu reprezentanții adevăratei credințe, iar printre singurele medii în care se cultiva și se cerceta Legea lui Moise cât și celelalte rânduieli vetero-testamentare erau templele sau aceste școli sau grupuri de profeți, cât și profeții acelor timpuri. Este foarte important să menționăm că pe lângă acești profeți, pe care i-am amintit,

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

existau în anumite cetăți grupuri de persoane care se îndeletniceau cu învățarea Legii cât și a ritualurilor, cum ar fi cel al cultului divin, dar nu numai. Putem afirma așadar că pe lângă acești profeți amintiți, mai erau anumite medii în care se mai păstrau rânduielile Legii, iar aceștia nu erau solitari.

Pe parcursul cercetării mele am considerat necesar să analizez unele pasaje scripturistice ale Vechiului Testament și anume 1Rg 10,2-5; 1Rg 19,20-24; 3Rg 18,4, dar și altele. Consider că acestea au o importanță deosebită deoarece în aceste versete se menționează despre existența unor cete sau grupuri de profeți destul de numeroase care au relevanță în studiul nostru.

Ca metode de cercetare voi utiliza exegeza istorico-critică și pe cea diacronică aplicând elementele științifice corespunzătoare. Exegeza diacronică constă în interpretarea textelor scripturistice având în vedere dimensiunea lor istorică și vom avea în vedere atât contextul, cât și condițiile culturale, sociale dar și politice în care a fost scris textul. Pe parcursul analizei din punct de vedere exegetic vom folosi metoda exegezei istorico-critice în care se va expune o interpretare critică a textelor cu o analiză cât mai obiectivă a sintagmelor.

Profetismul biblic

Atunci când vine vorba despre profetismul biblic, trebuie să știm că avem de-a face cu un fenomen foarte complex care trebuie studiat. Sunt multe întrebări la care trebuie să le dăm un răspuns, însă una din cele mai importante este să aflăm dacă este cu adevărat o profetism autentic, sau ne aflăm în fața unui pseudo-profetism? Este oare un fenomen autentic sau este o înșelare, o iluzie? Este de dorit să aflăm totodată care este conținutul acestui profetism, ce semnificație are, dar și care este scopul său de a fi.

În jurul secolului al XIX-lea î. Hr. acest fenomen apare într-un trib aramaic condus de un oarecare Avram[2]. La începutul acestui fenomen a existat o migrație deoarece Avram părăsește Urul Sumerului[3] alături de tribul său. Acest om a lăsat în urmă tot ceea ce era pentru el familiar cum ar fi civilizația, țara în care s-a născut și s-a îndepărtat fără o destinație precisă la prima vedere, îndemnat fiind de Dumnezeu.

[2] Numele lui Avram semnifică „preamărit este tatăl meu”; în textul scripturistic se va numi așa până în Fac 17,5 când devine Avraam. „Avram” și „Avraam” par a fi două forme dialectale ale unuia și aceluiași nume. Totuși, prin numele cel nou, Dumnezeu îi conferă lui Avraam, prin legământ, o misiune cu totul specială, indicată prin trimiterea explicativă la asonanța *’av hamôn* - „tatăl multimii”.

[3] Cetatea Ur (Uru), în Mesopotamia de Sud pe malul drept al Eufratului, la cca 200 km de Babilon. Locuită la început de Sumerieni, ea a cunoscut o mare înflorire în mileniul III î. Hr. În primul mileniu era locuită de clanul aramaic al Caldeilor și a fost identificată de recente cercetări arheologice.

Este necesar să localizăm profetismul ebraic în istoria creației, însă acest lucru nu înseamnă că fenomenul în sine este de ordin natural. Dimpotrivă, el este prin excelență supranatural pentru că reprezintă comunicarea spre ființa umană a voii lui Dumnezeu. Totuși, acest fenomen are loc în istoria creației și constituie o etapă importantă pe tot parcursul acesteia[4]. Omul este înzestrat cu rațiune și e capabil de a cunoaște voia lui Dumnezeu, acesta este și motivul pentru care Dumnezeu Își revelează planul Lui de mântuire a lumii către om. Întrebarea care survine în acest moment este următoarea: care este scopul, rațiunea de a fi și finalitatea creației? Putem studia istoria creației și a formării universului, care este în mare parte cunoscută, însă nu putem să spunem același lucru despre cele ce se vor întâmpla în viitor. Despre scopul final și motivul creației putem să avem doar o orientare generală. Scopul profetismului ebraic este de a ne revela care este rațiunea de a fi a creației și finalitatea acesteia[5].

În istoria Israelului rădăcinile profetismului biblic sunt adânc înfipte încă de la Avraam prin legământul făcut de Dumnezeu cu acesta, continuat apoi sub îndrumarea lui Moise și Iosua cât și a judecătorilor. După dispersarea popoarelor care a avut loc odată cu încercarea nereușită de a construi turnul Babel, idolatria s-a răspândit pe întreg pământul astfel încât cei care se închinau idolilor își urmau nestingheriți căile lor spre pieire. În acest timp, Dumnezeu îl alege pe Avraam pe care îl face păstrătorul Legământului Său pentru generațiile următoare. Avraam crescuse într-un context al superstițiilor și al păgânismului deoarece chiar și printre rudele sale se aflau unii care slujeau altor dumnezei. Totuși credința cea adevărată nu a dispărut deoarece s-a păstrat rămășița din veac în veac de la Adam prin Set, Enoh, Matusalem, Noe, Sem în linie neîntreruptă[6].

Profetismul oferă o perspectivă și un ghid în ceea ce privește sensul istoriei. Sfânta Scriptură sugerează clar faptul că istoria umană face parte din planul lui Dumnezeu de a Se revela cât și de a-Și manifesta dragostea spre creația Sa. Adevărul revelat se comunică sau se transmite unei ființe capabile de cunoaștere care este omul. Acesta poate accepta sau refuza acest lucru, de aceea consimțământul lui este necesar pentru ca revelația să se desfășoare. În cadrul profetismului biblic, Dumnezeu comunică cu umanitatea gânditoare căreia îi transmite o succesiune de informații pentru a-i permite omului să discearnă și să cunoască treptat care este sensul final al creației și rațiunea ei de a fi. Profetismul biblic cuprinde de asemenea și ultima etapă a omenirii, iar în acest moment creația este nedesăvârșită. Prin comunicarea

---

[4] Claude Tresmontant, *Le prophétisme hébreu* (Paris: J. Gabalda, 1982), 9.

[5] Tresmontant, *Le prophétisme hébreu*, 11.

[6] Ellen G.H. White, *The Story of Patriarchs and Prophets as Illustrated in the Lives of Holy Men of Old; Conflict of the Ages Series, vol. 1* (Canada: Pacific Press Publishing Association, 2002), 125.

informațiilor de către Dumnezeu spre umanitatea gânditoare, aceasta ajunge să fie desăvârșită. Desăvârșirea creației nu se poate realiza fără această cunoaștere care poate fi comunicată prin revelație, iar revelația este profeție[7].

Pe tot parcursul Vechiului Testament, ideea de bază în ceea ce privește profetismul este aceea că acest fenomen își are originea în chemarea și revelarea lui Dumnezeu în special către profeți. Prin aceștia, Dumnezeu Și-a rostit cuvintele Lui de judecată și mântuire. În mod cert acesta nu a fost un fenomen unic în istoria umanității, dar cele mai importante resurse pentru a înțelege profetismul se regăsesc în Vechiul Testament[8].

Rațiunea de a fi a profetismului o evidențiază și profetul Amos: „Căci Domnul Dumnezeu nimic nu face de nu-Și descoperă (ebr. *galah*), învățătura spre robii Săi, profeții (*ha-nneviim*).” (Am 3,7). Iată deci care este scopul, acela de a face cunoscută învățătura legată de planul creator al Domnului. Putem spune și mai mult în acest sens. Dumnezeu dorește ca omul să ajungă după har asemenea Lui, de aceea i se revelează. Dificultățile încep să apară în momentul în care omului îi sunt prezentate aceste informații conform profetismului biblic, însă pentru el nu sunt credibile. Aceste idei înalte, transcendente despre Dumnezeu sunt dificil de asimilat pentru ființa umană. De aceea, Dumnezeu dorește ca ființa umană să coopereze și să conlucreze cu El pentru ca planul să se realizeze. Sf. Ioan al Crucii afirmă faptul că Dumnezeu dorește ca omul să fie un prieten al Lui[9].

Pe de altă parte, mintea oamenilor a fost întunecată de idolatrie încât legătura cu adevăratul Dumnezeu a slăbit considerabil. În schimb, statuetele divine erau considerate drepte și bune, iar oamenii încercau să înlocuiască legile care mențineau pacea și armonia cu altele care serveau scopurilor lor egoiste. Cu toate acestea, Dumnezeu nu i-a ucis, ci le-a dat ocazia să se familiarizeze cu El prin conceperea unor principii revelate către poporul Său. Aceste principii au servit ca mijloace de restabilire a imaginii morale a lui Dumnezeu în om[10].

Cu ajutorul acestor principii revelate s-a produs o schimbare treptată a mentalităților. Modul de a gândi, de a vedea și de a fi s-a schimbat deoarece omul a asimilat în mod liber informații noi cu ajutorul capacității de a gândi. În Vechiul Testament își făcea simțită prezența expresia de a cunoaște și de a face distincția între bine și rău. Aceasta este de fapt, cunoașterea rațională care nu este un lucru negativ

---

[7] Tresmontant, Le prophétisme hébreu, 12.

[8] Hassell C. Bullock, *An Introduction to the Old Testament Prophetic Books* (Chicago: Moody Press, 1986), 15.

[9] Tresmontant, *Le prophétisme hébreu*, 13.

[10] Ellen G. H. White, *The Story of Prophets and Kings as Illustrated in the Capitvity and Restoration of Israel; Conflict of the Ages Series, vol. 2; Prophets and Kings* (Pacific Press Publishing Association, 2002), 15.

în sine, dar care permite sau face posibil răul. Doar omul este capabil de a face bine sau rău datorită acestei cunoașteri. Acest pas a fost absolut necesar pentru a se realiza planul lui Dumnezeu de restaurare și de mântuire a lumii[11].

Școlile fiilor profeților în cadrul profetismului biblic

Atunci când vine vorba despre profetismul biblic în cadrul școlilor profeților, trebuie să știm că avem de-a face cu un fenomen foarte complex care trebuie studiat. Sunt multe întrebări la care trebuie să le dăm un răspuns, și anume care au fost profeții sub a căror autoritate au funcționat acestea, în vremea cărui profet au luat naștere sub forma unor grupuri bine organizate, care erau activitățile pe care le desfășurau în cadrul acestor așa-numite „școli" ale profeților, care era rolul lor în societatea din acele timpuri.

În tratarea acestui subiect, autoritatea Vechiului Testament va fi luată în considerare fără a ne concentra atenția pe anumite legende legate de profeți. Intenția noastră este să analizăm informațiile în ceea ce privește gruparea profeților în trupe sau școli din anumite localități sub conducerea unor profeți cu instrucțiuni specifice. Ocupația și activitățile lor cotidiene dar și mijloacele lor de existență vor fi importante pentru studiul nostru.

Acest fenomen se consideră de către exegeții vetero-testamentari ca fiind întemeiat pe autoritatea versetelor din Deut 18.15,18. Grupurile sau „școlile" în sine, însă, nu au existat până în vremea profetului Samuel. În timpul vieții sale remarcăm faptul că își fac apariția anumite grupuri ale fiilor profeților. Aceste școli îi sunt atribuite profetului Samuel și se consideră că el este fondatorul lor. În timpul îndelungat dintre prorocul Moise și prorocul Samuel, poporul lui Israel a traversat o perioadă destul de anevoioasă în care nu au apărut personaje marcante care să influențeze în mod special societatea sub aspectul politico-religios. În tot acest timp nu s-a remarcat vreun personaj important care să își pună amprenta în societate la fel cum au făcut-o Moise, Samuel sau Ilie Tesviteanul. Odată cu el în societate apar noi schimbări deoarece el unge primii doi regi ai Israelului și se trece de la teocrație la monarhie ca formă de conducere. Reformele în ceea ce privește organizarea politică și religioasă au schimbat societatea din temelii.

Grupuri sau școli de profeți?

Pentru nordul regatului, au avut o importanță considerabilă în cadrul istoriei politice anumite narațiuni lungi care provin de la școlile fiilor profeților. Se poate spune că s-a produs un fenomen al renașterii artei (amintim povestea Deborei și a Siserei din cap. 4 precum și a lui Ghedeon și a fiului său Abimelec din cap 6 până

[11] TRESMONTANT, *Le prophétisme hébreu*, 17.

la 9). Aceste bresle profetice au fost precedate de profeții canonici. Printre membrii acestora se numărau și cărturari care au socotit de cuviință să consemneze istoria tumultoasă a poporului lor în care conducătorii lor erau direct implicați.

Un exemplu concludent apare în ciclul Ilie 3Rg 17-19,21 și 4Rg 2,2. urmat de cel al succesorului său Elisei care începe tot din 3Rg 19, 19 și ia sfârșit în 4Rg 2,9. În acest context profetul Elisei este un personaj secundar însă viața lui personală este consemnată, el fiind liderul unei comunități a fiilor profeților[12].

Prima mențiune legată de aceste cete sau grupuri de profeți o găsim în 1Rg 10,2-5, unde Saul este uns rege al Israelului de către profetul Samuel. După câteva indicații pe care le primește de la profet, Saul îl trimite în anumite zone unde se va întâlni la un moment dat cu trei bărbați care urcă la Betel pentru închinare, după care va merge la Ghibeea-Elohim unde se află garnizoana filistenilor. Atunci când va ajunge în cetate se va întâlni cu un grup de profeți care coboară de pe înălțime. În mod sigur, Samuel cunoștea totul despre aceste grupuri de profeți și despre ritualul lor de închinare în anumite momente.

Într-un alt pasaj din 1Rg 19,20 când Saul a trimis slujitori pentru a-l prinde pe David, aceștia au văzut o mulțime de profeți având în fruntea lor pe profetul Samuel care îi povățuia. În acele momente duhul lui Dumnezeu a venit și peste solii lui Saul, care la rândul lor au început să profețească. Aici este menționată o ceată de profeți, în timp ce în pasajul anterior sunt menționați ca fiind un grup fără să știm numărul lor exact.

În cărțile Regilor se fac anumite referiri la grupuri de profeți și în 3Rg 18-19. Regele Ahab se consultă cu acestea în 3Rg 22. Profetul Elisei pare să fie mentorul unor grupuri profetice care aveau locații în Betel, Ierihon și Ghilgal 4Rg 2-9. Aceștia se întâlnesc, țin mese comune, păstrează tradițiile și trăiesc modest, deși pot să se căsătorească și au propriile lor locuințe. Profeții se opun uneori conducătorilor și chiar ung succesori, 4Rg 9,3. În perioada monahiei târzii, nu mai avem referințe despre astfel de grupuri profetice. [13]

Un context care trebuie luat în considerare este și acela când regina Izabela, soția regelui Ahab a vrut să-i ucidă pe toți profeții Domnului. Cartea 3Rg 18,4 este grăitor în acest sens, unde se menționează că Obadia a salvat o sută de profeți pe care i-a ascuns în două peșteri hrănindu-i cu pâine și apă. Acest verset lasă să se înțeleagă

---

[12] James Montgomery, Henry Synder Gehman, *A Critical And Exegetical Commentary On The Book Of Kings* (London, New York: T & T Clark International A Continuum Imprint, 1941), 39. Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, Geoffrey William Bromiley, *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 1985), 955.

[13] Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, Geoffrey William Bromiley, *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 1985), 955.

că alți profeți au fost deja uciși de regina Izabela, încât doar unii dintre ei ai scăpat cu viață.

Capitolul 20 inserează povestea regelui Benhadad, regele Siriei, care împreună cu alți treizeci și doi de regi, au pornit război împotriva Samariei. În acest context este implicat și Ahab regele lui Israel dar și un „profet” sau un „om al lui Dumnezeu” fără nume, împreună cu fii profeților menționați în v. 13, 28 și 35 cât și în cap 22.

Mergând mai departe în capitolul 22 al aceleiași cărți, v. 6 ne prezintă contextul în care regele seminției lui Iuda, Iosafat îi cere regelui lui Israel să Îl întrebe pe Domnul dacă să pornească război împotriva Ramot-Galaadului peste care domnea regele Siriei. Regele lui Israel adună ca la patru sute de profeți. Aici avem încă un argument în ceea ce privește numărul ridicat al profeților în pământul lui Israel.

Cartea 4Rg 4,43 relatează pasajul când fermierul din Baal-Șalișa aduce hrană insuficientă lui Elisei prorocul, care îi poruncește să o pună înaintea fiilor profeților. Răspunsul fermierului este grăitor în ceea ce privește numărul fiilor profeților care afirma că sunt o sută de oameni. Profetul Elisei săvârșește o minune astfel încât toată populația a avut hrană după cuvântul Domnului.

Alt context este atunci când Elisei s-a întors de la estul Iordanului spre Ierihon, după înălțarea în carul cu foc al lui Ilie la cer, moment în care fiii profeților insistă totuși să îl caute. Ei i-au spus profetului Elisei că numărul lor este de cincizeci de oameni puternici. Vedem din aceste pasaje pe care le-am menționat faptul că acești fii ai profeților nu erau doar niște grupuri izolate care să aibă un număr redus de oameni, ci erau bine alcătuiți în grupuri sau cete de ordinul zecilor sau sutelor de oameni.

Sediul școlilor profeților

Locul de proveniență a profetului Samuel a fost Rama. În 1Rg 7,17 se specifică faptul că Rama a fost locul în care s-a născut profetul. În momentul când David s-a ascuns de mânia lui Saul, acesta a venit în casa lui Samuel în Rama (1Rg 19,18-24). Solii care au fost trimiși de Saul s-au întâlnit cu o mulțime de profeți care proroceau, iar în fruntea lor se afla Samuel. Narațiunea menționează că solii lui Saul au venit de trei ori în acel loc, dar în momentul când aceștia au intrat în contact cu fiii profeților încep cu toții să prorocească, în aceeași stare se va afla și Saul în cele din urmă. În acel loc a fost fără îndoială școala inițială a profeților avându-l ca fondator pe profetul Samuel.

Betel. Nu avem informații precise despre faptul că ar fi existat aici o scoală a fiilor profeților în timpul profetului Samuel. Totuși în 1Rg 10,3 se spune că trei oameni merg la Dumnezeu în Betel[14], prin urmare acesta era un centru de închinare,

[14] Acesta reprezintă un loc din Palestina Centrală, la aproximativ 16 kilometri la nord de Ierusalim, la capătul trecătoarei Michmash și Ai. A fost iniția orașul regal canaanit Luz,

iar în scurt timp a devenit un sediu al școlilor fiilor profeților. Într-un alt pasaj din 3Rg 13,11 în vremea domniei regelui Ieroboam, un profet bătrân s-a stabilit în acel loc. În vremea profeților Ilie și Elisei, înainte ca Ilie să fie ridicat la cer, cei doi se îndreptau la un moment dat spre Betel. Acest loc a fost prima oprire a ultimei călătorii a lui Ilie, înainte de a fi luat în carul de foc, 4Rg 2,3 și tot aici, succesorul său, Elisei, și-a exprimat furia față de copiii care l-au numit bătrân pleșuv, v 23[15]. Aici, fiii profeților l-au întrebat dacă știe despre faptul că Dumnezeu îl va ridica pe mentorul său la cer în acea zi, iar el le-a răspuns că știe dar să tacă (4Rg 2,3). Tot în același capitol, după întoarcerea lui Elisei de la estul Iordanului și după ce a făcut ca apa să fie potabilă lângă Ierihon, s-a suit de acolo la Betel (4Rg 2,23). Putem trage concluzia că a avut ca scop de a relata fiilor profeților experiența sa tristă deoarece mentorul său a fost luat de la el.

Ghilgal. Profetul Samuel îi poruncește lui Saul să coboare înaintea lui la Ghilgal[16] (1Rg 10,8), dar și faptul că Saul a profețit printre fiii profeților în apropiere de acest loc[17], pot fi un argument rezonabil să credem că în acest punct se afla o școală a profeților în vremea lui Samuel. Acest loc constituia un punct important din circuitul pe care profetul Samuel îl avea de cercetat după cum afirmă în 1Rg 7,16. Din această vreme până în vremea lui Ilie Tesviteanul nu se cunosc informații clare despre acest teritoriu. Și în 4Rg 2,1 este menționat acest loc[18] deoarece Ilie și Elisei

---

vedem din Fac 28,19. Numele Betel a fost dat la începutul sanctuarului din vecinătatea Luzului și nu a fost dat orașului în sine decât după cucerirea ei de către tribul lui Efraim. Aici Iacov, în drum de la Beer-Șeba la Haran, a avut o viziune cu îngerii lui Dumnezeu urcând și coborând pe scara al cărei vârf ajungea a cer după cum reiese din Fac. 28.10,19; iar la întoarcerea sa, a vizitat locul respectiv „unde Dumnezeu a vorbit cu el" Fac 35,1-15, loc în care „a zidit un altar și a numit locul El-betel-el". Tot în acest loc Samuel avea prin rotație curtea sa de justiție. Cetatea a fost inclusă în Israel după ce regatul a fost împărțit și a devenit unul dintre locurile de închinare a vițelului de aur, vezi 3Rg 12,28-33;13,1 conform M. G. Easton, *Easton's Bible Dictionary* (Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1996, c1897), 125.

[15] Allen Myers, *The Eerdmans Bible Dictionary* (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 2000), 170.

[16] Un loc probabil în muntele lui Efraim, unde era o școalaă a profeților, 4Rg 4,38 și unde profeții Ilie și Elisei locuiau periodic. Acest oraș este menționat și în Deut 11,30. Acum este cunoscut sub numele de Jiljilia un loc la opt mile distanță spre nord de Betel conform Easton, *Easton's Bible Dictionary*, 430.

[17] În 1Rg 7, 16 se menționează că această cetate făcea parte din circuitul judecătorului Samuel împreună cu cetățile Betel și Mițpa. După ungerea lui Saul ca rege al lui Israel, Samuel l-a îndrumat spre Ghilgal, acest loc fiind un centru cultic important unde domnia lui Saul va fi făcută publică (1Rg 10,18; 11,14-15) conform Myers, *The Eerdmans Bible Dictionary*, 417.

[18] Acest loc situat la nord de Betel este menționat în ciclul poveștii Ilie-Elisei. Cei doi au călătorit de la Ghilgal până la râul Iordan, unde profetul Ilie a fost luat într-un vârtej, 4Rg 2,1. Elisei s-a întors mai târziu la Ghilgal după ce l-a înviat pe fiul femeii sunamite din morți și

îl vizitau, înainte ca profetul Ilie să fie ridicat la ceruri. Putem presupune că cei doi profeți au vizitat această școală a fiilor profeților pentru a le da instrucțiuni. Pe drum, ei se opresc în alte două locații tot cu acest scop (4Rg 2,2.4.5). După o anumită vreme, o foamete se abate peste această zonă, iar Elisei vine aici pentru a hrăni pe fii profeților care erau aproximativ o sută după cum relatează narațiunea din 4Rg 4,43.

Ierihon. Acesta este al treilea loc în care se opresc Ilie și Elisei în ultima lor călătorie împreună. În timpul lui Ilie și Elisei, a existat o școală de profeți la Ierihon 4Rg 2,4–5,15[19]. După câteva îndemnuri și porunci adresate fiilor profeților, v.7 consemnează că cei doi au plecat împreună spre Iordan fiind urmați de la distanță de fiii profeților care erau în zonă și cărora li s-a descoperit ce se va întâmpla în scurt timp cu profetul Ilie. Această comunitate a lor a fost un martor ocular la ridicarea lui Ilie la cer. Important de menționat este faptul că după plecarea lui Ilie, ucenicul său Elisei se întoarce la fiii profeților din Ierihon care erau în număr de cincizeci (v 16). După trei zile în care profetul Elisei a rămas acolo, acesta urcă la Betel. Legat de comunitatea din Ierihon și de faptul că aceasta era una prosperă, deducem din 4Rg 6,1-2 în care aceștia îi cer profetului Elisei să se extindă și în zona Iordanului deoarece spațiul era unul restrâns.

Carmel. Despre o comunitate a fiilor profeților în acest loc[20] nu avem dovezi clare dar putem deduce acest lucru. În 4Rg 2,25 profetul Elisei ajunge pe muntele Carmel și apoi se întoarce în Samaria. Un alt context care îl surprinde pe profetul Elisei pe muntele Carmel este cel în care femeia șunamiteancă urcă pe munte până la profet, care se afla în acest loc 4Rg, 4,25. Intuiția ne face să credem că și aici[21] se afla

---

a făcut nevătămătoare o mâncare stricată pe care o mânca o grupare de profeți, 4Rg 4,38-41 conform Myers, *The Eerdmans Bible Dictionary*, 418.

[19] David Noel Freedman, *The Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1996), 723.

[20] Muntele Carmel este un simbol al măreției naturale și al mândriei israeliene; magnifică scenă pe care se va desfășura crâncena confruntare religioasă.

[21] Un lanț de munți de-a lungul graniței teritoriului tribal Așer (Ios 19,26), care împarte câmpia de coastă în două părți: câmpia Acco la nord și câmpia Saron și Filistia la sud. Cel mai înalt punct al său a fost estimat la aproximativ 530 m. (1742 ft.), la Esfia. Frumusețea sa deosebită, datorită abundenței ploii, este sugerată în imaginile de la Cant 7,5 („Capul tău te încununează ca Carmelul"). La Is 35,2 Mesia primește simbolic măreția atribuită acestui munte. 3Rg 18,20–40 descrie lupta dintre Ilie și preoții idolului Baal pentru a determina cine s-a închinat adevăratului Dumnezeu. Jertfele pe care le-au făcut trebuie să fi avut loc la extremitatea de sud-est a muntelui, la ceea ce este acum el-Mahrakah sau Qeren Carmel („cornul Carmelului"), lângă pârâul Chișon, unde au fost uciși profeții lui Baal v. 40. Narațiunea menționează, de asemenea, că profetul „a restaurat altarul Domnului" v. 30, care este posibil să fi fost construit în timpul monarhiei divizate și distrus în timpul domniei lui Ahab. Numele lui Ilie este păstrat în numele contemporan al lui Mt. Carmel, Jebel Mâr Elyâs, „muntele profetului Ilie (Ilie)." La poalele muntelui se află importantul port modern Haifa conform Myers, *The Eerdmans Bible Dictionary*, 194.

o comunitate a fiilor profeților pentru a comemora înfruntarea dintre profetul Ilie și profeții mincinoși ai lui Baal[22]. E puțin probabil să nu fi existat un centru în acea zonă dat fiind faptul în acel loc s-a produs o victorie răsunătoare a adevăratei credințe în Dumnezeu împotriva idolatriei. Semnificația religioasă a muntelui Carmel este perpetuată și cu Elisei, discipolul lui Ilie. În 4Rg 2,25 și 4,25, zona pare să servească drept refugiu spiritual pentru Elisei.

Samaria. În 4Rg 2,25 se menționează că profetul Elisei se întoarce în această locație. Capitolul al șaselea ni-l înfățișează pe profetul Elisei ca făcând anumite minuni în acest loc în care și-a petrecut cel puțin o parte din viață. Este greu de crezut că un personaj ca profetul Elisei nu a format și aici o școală a profeților având în vedere că s-a stabilit în Samaria mai mult timp. În timpul mentorului său, a profetului Ilie Tesviteanul, Obadia ascunde în două peșteri câte cincizeci de profeți pentru a nu fi uciși de regina Izabela. Un alt argument al existenței unei școli profetice în Samaria este și contextul în care regele Iosafat și Ahab erau pe cale să se lupte împotriva lui Ramot-Galaad regele Siriei. Regele lui Israel a adunat în acea locație patru sute de profeți pentru a se informa dacă Dumnezeu va fi de partea lor în războiul împotriva regelui Siriei.[23] Aceste contexte întăresc ideea că o comunitate numeroasă a fiilor profeților s-a format și aici sub conducerea directă a profetului Elisei.

După analiza unor pasaje scripturistice constatăm așadar prezența unor școli sau grupuri ale fiilor profeților care își desfășurau activitatea în orașele amintite mai sus și care erau cunoscute societății din acea vreme până la nivelul casei regale.

În ceea ce privește așezămintele lor, putem considera că acești fii ai profeților au avut propriile clădiri unde locuiau, iar 1Rg 19,18-19 este sugestiv în acest sens. Profetul Samuel pleacă împreună cu David în Naiotul Ramei, atunci când acesta este prigonit de Saul și se stabilesc pentru o perioadă în acel loc. Un alt pasaj, pe care l-am amintit deja, este cel din 4Rg 6,1-2 în care comunitatea profeților din Ierihon îi cer profetului Elisei să se extindă înspre Iordan și să-și construiască așezăminte noi pentru a locui deoarece erau numeroși.

În aceste comunități locuința lor era una comună în aproape toate cazurile. Acest lucru reiese din 4Rg 4,38-43 unde ni se relatează că toți au gustat din mâncarea pe care profetul Elisei i-a spus servului său să o prepare. La puțin timp după aceasta, darurile agricultorului din Baal-Șalișa au fost puse înaintea tuturor pentru a se hrăni.

---

[22] Locația exactă a uciderii ulterioare a profeților lui Baal nu este cunoscută. O tradiție îl localizează la el-Muragen (Karten Karmel), „locul jertfelor arse” în SE, în timp ce o alta se referă la Tell el-Qassis, „movila Preotului” la NE de Muntele Carmel conform David Noel Freedman, *The Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1996), 875.

[23] Regele lui Israel, Ahab și regele lui Iuda, Iosafat ședeau pe scaunele lor înainte de a porni la luptă împotriva Siriei în timp ce toți profeții din acea zonă profețeau în fața lor și le ofereau sfaturi de război conform Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, 917.

Așadar, putem concluziona că, în timp ce puțini dintre ei ar fi putut locui în case proprii, fiind căsătoriți (4Rg 4,1), mulți dintre aceștia locuiau în de obște și mâncau împreună ca membrii ai unei familii.

Cine erau mentorii lor?

Aceste grupuri ale fiilor profeților au avut ca mentori sau învățători cel puțin trei dintre profeții care sunt amintiți în pasajele scripturistice. Primul dintre aceștia este chiar profetul Samuel. În 1Rg 19,20 se afirmă că Samuel stătea în fruntea profeților care s-au întâlnit cu solii regelui Saul atunci când aceștia au vrut să îl prindă. Chiar dacă nu se afirmă clar, noi credem că, pe lângă faptul de a fi judecător al poporului israelit, el era liderul spiritual al acestei comunități din Naiotul Ramei, dar si al celorlalte din Betel, Ghilgal, Mițpa și Rama.

Profetul Ilie Tesviteanul este următorul personaj marcant având în vedere acest context. Doar în ultimele zile a lui pe pământ avem indicii despre relațiile sale cu aceste școli profetice. Cuvântul Domnului în 4Rg 2,1 ni-l înfățișează pe acesta împreună cu ucenicul său ca plecând din Ghilgal, sediul în care exista o comunitate a fiilor profeților. În călătoria lui spre Iordan, mai întâi se oprește la Betel, Ierihon. Dumnezeu l-a trimis în aceste comunități pentru a oferi un ultim mesaj de instruire înainte de a-și încheia misiunea pe pământ.

Profetul Elisei a fost numit de Dumnezeu ca succesor al profetului Ilie și ca atare, a fost recunoscut de către fiii profeților 4Rg 2,15. O bună parte din lucrarea sa a fost legată de diferitele școli ale profeților. Principalul organizator și susținător al acestor școli profetice a fost Ilie până când a fost ridicat la cer, iar în continuare, această lucrare a fost dusă mai de parte de profetul Elisei ca succesor al acestuia. Fii profeților îl recunosc pe Elisei, autoritatea sa fiind preluată de la mentorul său. În 4Rg 4,15 fiii profeților din Ierihon văzând despărțirea apelor Iordanului de către Elisei, constată faptul că „Duhul lui Ilie s-a odihnit peste Elisei” și îi ies în întâmpinare după care i se închină până la pământ. La fel ca mentorul său, Elisei vizitează școlile fiilor profeților din Betel, Carmel și Samaria. La un moment dat îl găsim la Ghilgal, după care se află pe muntele Carmel, apoi în Ierihon. Din 4Rg 4 ne dăm seama că profetul Elisei interacționa nu doar cu fiii profeților pentru a-i ajuta, ci și cu familia acestora. Putem afirma că, pe lângă faptul că avea responsabilitatea și autoritatea religioasă în rândul poporului israelit, profetul Elisei a supravegheat aceste comunități ale fiilor profeților astfel încât poruncile lui Dumnezeu să fie respectate și propovăduite pe întreg teritoriul țării.

Putem concluziona că învățătorii sau mentorii acestor grupuri ale profeților pe care pasajele vetero-testamentare ni le descoperă sunt profeții Samuel, Ilie și Elisei. Ei se bucurau de recunoaștere din partea întregii societăți, însă poziția lor

în societate necesita multă exigență deoarece ei erau mediatori între Dumnezeu și poporul lui Israel.

Activități specifice

Putem presupune că învățarea legii și a ritualurilor care îl implică și pe cel al cultului divin se subînțeleg. De aceea vom încerca să cercetăm mai în profunzime acest aspect.

Profetizarea – („a profetiza” spre deosebire de „a profeți”)[24] nu era acțiunea propriu-zisă de a învăța, a mustra sau a prevesti în numele lui Dumnezeu. Primul context sugestiv este acela din 1Rg, 10,5 în care Saul se întâlnește cu profeții lui Dumnezeu și aceștia profetizează. În v. 10 Saul se întâlnește în Ghilgal cu un alt grup de profeți, moment în care Duhul lui Dumnezeu a venit și asupra lui și a profetizat.

O altă narațiune din 1Rg, 19,18-24 ne relatează cum solii lui Saul veniți pentru a-l captura pe David în Rama au profețit, urmând să facă acest lucru și Saul fiind umbrit de de același Duh.[25] Această activitate era una destul de obositoare din punct de vedere fizic. În v. 24 ni se relatează ca Saul a fost epuizat încât a dormit o zi și o noapte după ce a profetizat. Celelalte versete amintite mai sus exprimă mai mult faptul că acei profeți recitau versete sau cântau psalmi de laudă lui Dumnezeu.

Muzica

Știm că aceste grupuri ale profeților cântau psalmi pentru a-L lăuda pe Dumnezeu, iar pentru acest fapt foloseau și diverse obiecte muzicale pentru acompaniament. În contextul din 1Rg 10,5 se specifică faptul că acei profeți au coborât de pe deal având lăute, timpane, fluiere și cobze. După o perioadă de câțiva ani, regele David avea la curtea sa căpetenii ale oștirii care trebuiau să profetizeze având harpe cu psaltiri și chimvale. În cartea 1Par 25,1-7 narațiunea indică faptul că David le-a dat unora dintre fii lui Asaf, Heman și Iedutun în mod special porunca aceasta. Numărul lor era de ordinul sutelor, iar în v. 7 aflăm că ei erau în număr de două sute optzeci și opt. Putem trage concluzia că regele David punea foarte mare accent pe aceste aspecte ale slujirii la templu, iar pentru acest lucru necesita și o instruire muzicală considerabilă care să fie la îndemâna acestor fii ai profeților. Elementul muzical era aproape nelipsit atunci când fii profeților profetizau. Acest lucru e demonstrat de profetul Elisei în 4Rg 3,15, când lângă el este adus un fiu al profeților care cânta din harpă. În timp ce fiul profeților cânta din harpă „mâna

---

[24] Această acțiune se referă la rostirea unor incantații sacre într-un fel de extaz religios, dus până la starea de transă, alimentat de acompaniamentul unor instrumente muzicale.

[25] Cuvântul „a profetiza” are același sens precum în v. 10, acel de a rosti incantații. Această stare era întreținută de unele instrumente muzicale.

Domnului a venit peste el” adică peste profetul Elisei, care a început să vorbească fiind inspirat de Duhul lui Dumnezeu[26].

Concluzii

În concluzie, am constatat în această scurtă discuție despre acest fenomen că acesta își are obârșia de la Avraam. Un alt aspect este acela că fiii profeților erau adunați împreună în grupuri sau școli. Localitățile menționate și în Sfânta Scriptură sunt Rama, Betel, Ghilgal, Ierihon, Carmel, Samaria. Cei care se ocupau de instruirea lor erau mai întâi Samuel, apoi Ilie și Elisei. Acești fii ai profeților erau instruiți pentru a ști cum să se închine lui Dumnezeu și cum să profetizeze, erau inițiați și în muzica sacră cu acompaniament instrumental. Printre activitățile lor se numărau și studiu zilnic și închinarea lui Dumnezeu, dar aveau de îndeplinit și alte sarcini pentru stăpânii lor și pentru Dumnezeu. Probabil că aveau de îndeplinit și alte îndatoriri regulate specifice profeților. Un aspect important este acela că depind în mare măsură de caritatea oamenilor. Toate aceste fapte și concluzii oferă o nouă aureolă în ceea ce privește subiectul școlilor fiilor profeților din Vechiului Testament.

[26] Acest caz nu este unul singurar când prezența și lucrarea instrumentelor muzicale favorizează extazul profetic, vezi 1Rg 10,5-6.

Raportarea omului la proprietate și bunurile materiale din perspectiva Vechiului Testament[1]

Drd. **Florin-Constantin Dobocan**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca
dobocanflorin@yahoo.com

Abstract

The central idea of the Holy Scripture presents God as the Creator of the Universe and of life, taking care of His creation. Thus, in this material, I aim to present issues related to the goods God gives us and how we use them. The first part is a biblical background on goods in the Old Testament. Then I will talk about goods and wealth in the Old Testament trying to distinguish the different categories of religious goods as they were understood and assumed in the period covered by the books of the Pentateuch. The present study also aims at highlighting, from the multitude of teachings contained in the books of the Old Testament, those related to the wise stewardship of material goods to understand the relationship between man and God, between the steward and the Master, between work and faith, between material goods and the soul.

Keywords: Goods, Gifts, Sacrifices, Property, Stewardship

Introducere

Prin creație apare ideea de ordine, pentru că Dumnezeu creează ordine din haosul primordial. Acestă ordine este atât morală, cât și fizică; ceea ce necesită un comportament etic pentru a menține funcționarea armonioasă a creației[2.] Omul a primit de la Dumnezeu stăpânire desăvârșită[3]: „Şi Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând: „Creşteţi şi vă înmulţiţi şi umpleţi pământul şi-l supuneţi; şi stăpâniţi peste peştii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietăţile ce se mişcă pe pământ şi peste tot pământul!" (Fac 1,28). Astfel, omul are de îndeplinit două misiuni: pe de o parte, să administreze cu înțelepciune pământul și toate ființele de pe el, pe care le-a primit în dar de la Dumnezeu, și, pe de altă parte, să mențină legământul cu El, care implică credință, loialitate și supunere față de Dumnezeu.

---

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. conf. univ. dr. Patriciu Vlaicu) pentru publicare în acest volum.

[2] Russell Butkus, „The Stewardship of Creation," *The Center for Christian Ethics at Baylor University* (2002): 19.

[3] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, în *PSB* 21, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1987), 110.

Despre aceste două sarcini i se aduce aminte mereu omului în Sfânta Scriptură: „Ca să-ţi aduci aminte de Domnul Dumnezeul tău, că El îţi dă putere să faci bogăţie, ca să-Şi ţină, ca acum, legământul Lui, pe care cu jurământ l-a întărit cu părinţii tăi" (Deut 8,18). Sfinții Părinți în scrierile lor au aprofundat mai mult legătura dintre Dumnezeu și om, punând accent pe nevoia interioară de recunoaștere[4] a Creatorului încurajând căutarea Înțelepciunii și cunoașterii lui Dumnezeu, dar, omul, din cauza unui individualism exagerat sau din cauza culturii materialiste la care este expus, a ajuns să se creadă singurul proprietar al Creației Acestuia.

Proprietatea în Vechiul Testament

Este important de remarcat faptul că din cele mai vechi timpuri conlucrarea omului cu Dumnezeu a adus prosperitate acestuia, acesta fiind planul lui Dumenzeu cu noi; dar, în zilele noastre se trece cu vederea contribuția lui Dumnezeu în munca omului. Dumnezeu îi dă puterea omului de a vedea fiecare lucru la ce îi este folositor și a dat nume lucrurilor. Mai mult, a da nume lucrurilor de către Adam, înseamnă și a înțelege vocație fiecărui lucru, pentru că El e stăpân peste creație și creația îi slujește omului, astfel omul devine în acest fel proprietar, adică se împroprietărește din creația lui Dumnezeu.

Dumnezeu în marea s-a iubire pentru fătura pe care a creat-o, a și înzestrat-o cu bunuri pe care să le folosească, după cum vedem în făgăduița, făcută lui Adam (Fac 1,28). Dar cuvintele lui Dumenzeu a „stăpâni" și „a supune" – impune o responsabilitate dată de Dumnezeu pentru protejarea și îngrijirea acestui pământ[5]. Dumnezeu nu I-a făcut pe Adam și pe Eva ca beneficiarii absoluți ai creației într-un mod egoist, nu să se comporte ca niște proprietari ai creației, ci ei erau în creație, ca împreună lucrători cu Dumnezeu, într -o relație de ascultare cu Acesta, inclusiv din apropierea de pomul cunoștințe bine și a răului.

Dumnezeu îi dă omului puterea de a stăpânii toată creația. Putem vorbi conform (Fac 1,28) de o formă a dreptului de proprietate pe care l-a primit Adam și care devine un drept natural în Rai. Umanitatea (Adam) este făcută din pământ și depinde de pământ pentru hrană, care să-l susțină. Dar și pământul depinde de om pentru a-l lucra și îngriji[6]. Observăm din referatul biblic că, Adam nu trebuia să aducă jertfe sau daruri în Rai, pentru că în prezența lui Dumenzeu totul este plinire și armonie – ale Tale dintru ale Tale, nu exista lipsă, nu aveau teama zilei de mâine,

---

[4] A se vedea: Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron, Omilii la Psalmi, Omilii şi cuvântări*, în *PSB* 17, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1986), 420 și Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 110.

[5] Michael R. Stead, „To «Rule Over» and «Subdue» the Creation," *St Mark's Review* 212 (2020): 14.

[6] Stead, „To «Rule Over» and «Subdue» the Creation", 17.

totul era după promisiunea lui Dumnezeu: „Şi a privit Dumnezeu toate câte a făcut şi iată erau bune foarte” (Fac 1,31).

Dar, omul, după căderea în păcatul neascultării, lipsit de bucuria și bunătățile Raiului, va începe să aprecieze ajutorul lui Dumnezeu în lucrarea de zi cu zi. Darurile aduse ca jertfă lui Dumnezeu în Vechiul Testament din averea oamenilor simbolizau recunoștința acestora pentru binefacerile oferite și mai ales o recunoaștere a puterii binefăcătoare a lui Dumnezeu care se revărsa peste ei. Observăm că Eva aduce prima, jertfa sa, și anume smerenia, ea îi atribuie lui Dumnezeu reușitele sale: „Am dobândit om de la Dumnezeu” (Fac 4,1). Observăm că smerenia cu multumirea, aduse ca jertfă lui Dumnezeu[7] sunt bine plăcute. Pentru că așa răsplătește Dumnezeu tuturor, când ne arătăm recunoscători pentru bunurile noastre și mai ales, conștientizăm de unde ne vine ajutorul. Mergând mai departe pe Referatul Biblic, observăm că, „Cain a adus jertfă lui Dumnezeu din roadele pământului” (Fac 4, 3). Ne întrebăm pe bună dreptate, cine l-a îndemnat pe Cain să facă acest gest? O fi rămas plămădit în sufletul său ceva de la Eva cea multumitoare lui Dumnezeu? Cu siguranță, Dumnezeu sălășluiește în conștiința omului, cunoștința de Creatorul[8] său, căruia, vedem de la Cain, că este firesc să-I aduci ceva lui Dumnezeu din osteneala mâinilor tale. Dumnezeu nu are nevoie de jertfe din roadele pământului sau de animale, dar, El primește să-I aducem jertfe, pentru mântuirea noastră[9], ca să devenim recunoscători.

Abel, în comparație cu fratele său Cain, care a ajus jertfă din rodul pământului, Abel aduce daruri din cele „întâi-născute ale oilor sale şi din grăsimea lor” (Fac 4,4). Observăm că aici apar aceste două cuvinte „jertfă și dar”, care au același scop, mulțumirea adusă lui Dumnezeu, dar aceste ofrande au ținta finală spre mântuire sau osanda, prin dispoziția voinței și a gândului nostru[10], dacă le oferim cu inima deschisă sau doar de fațadă.

Sfântul Ioan Gură de Aur ne spune: „Când mulţumim oamenilor pentru binefacerile ce ni le-au făcut, mulţumirea noastră îi face mai slăviţi, dar când multumim lui Dumnezeu pentru binefacerile Lui, noi ajungem mai slăviţi. Dumnezeu nu vrea să-I mulţumim pentru că are nevoie de lauda noastră, ci pentru ca să avem noi câștig, pentru ca noi să ajungem vrednici de şi mai mare ajutor”[11].

Cain și Abel se gândesc să refacă legătura cu Dumnezeu, actul de jertfă trece prin ceea ce au ei în proprietate. Ei își aduc aminte de fapt, de ceea ce trăiau în Rai părinți lor și anume de faptul că nu sunt bunurile pe care le dobândesc ale lor și că

---

[7] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 215.

[8] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 215.

[9] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 215.

[10] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 217.

[11] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 331.

trebuie să întoarcă către Dumnezeu o parte din ceea ce ei au dobândit. Putem spune că, Cain și Abel îl simțeau pe Dumnezeu împreună lucrător cu ei, cel care seamănă împreună cu tine, lucrează împreună cu tine și vrednic de lucrarea Lui și atunci se naște ideea asta de jertfă. Deci omul începe să se raporteze la proprietate odată cu Cain și Abel cu referire la Dumnezeu.

Jertfa și darul în perioada preavramică sunt gesturi de recunoștință, de multumire față de Dumnezeu, prin care omul a atas și mai mult bunăvoința lui Dumnezeu[12]. Astfel îl vedem pe Noe, cel scăpat de Dumnezeu de la pieire, datorită ascultării, iar Noe, devine recunoscător: „ Apoi a făcut Noe un jertfelnic Domnului; şi a luat din animalele cele curate şi din toate păsările cele curate şi le-a adus ardere de tot pe jertfelnic” (Fac 8,20). Și în acest caz Dumnezeu nu îi spune lui Noe să-i ridice altar, să aducă jertfe, dar mișcat de propriul său gând, ca și Cain și Abel, Noe, mișcat de propriul lui suflet, după puterea omenească[13] aduce multumire lui Dumnezeu.

Observăm din aceste exemple de jertfe și daruri, că omul era recunoscător, mulțumitor lui Dumnezeu, iar Acesta văzând voința făpturii sale va revărsa binecuvântări peste el. Ce putem înțelege din această parte este faptul că, Dumnezeu ne-a crea buni, darnici, recunoscători, pentru că aceste atribute îl caracterizează și pe Dumnezeu, creatorul nostru. Noe primește binecuvintarea aceea de la început, pe care o primise Adam înainte de călcarea poruncii. După cum Adam a auzit când a fost creat: „Și i-a binecuvintat pe ei Dumnezeu, zicând: Creşteţi și vă înmulțiţi și stăpiniți pământul”, tot aşa a auzit și Noe acum: „Creșteți și vă înmulțiti pe pământ”. După cum Adam a fost început şi rădăcină tuturor celor ce au fost înainte de potop, tot așa şi Noe a ajuns aluat, început și rădăcină celor de după potop. Acest mod de „stăpânire” asupra creației pe care umanitatea o primește trebuie să fie modelat după „stăpânire” lui Dumnezeu – adică o stăpânire care protejează și hrănește, nu o stăpânire egoistă care exploatează. Stăpânirea noastră asupra creației este o stăpânire delegată: stăpânim sub autoritatea lui Dumnezeu, pentru a exercita o stăpânire care este modelată după stăpânirea lui Dumnezeu[14].

Oamenii își iau un nou început de la Noe, întreaga fire îşi primește propria lui podoabă, iar pământul se deșteaptă spre aducere de roadă și celelalte toate câte au fost create spre slujirea omului[15]. După acestă nouă șansă pentru omenire, suntem responsabili de lucrurile care ni le dăruiește Dumnezeu și vom începe să înțelegem

---

[12] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 332.

[13] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 335.

[14] Stead, „To «Rule Over» and «Subdue» the Creation”, 16.

[15] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 328.

că, suntem parteneri cu Dumnezeu în a fi responsabili pentru creație, dar avem îndatorirea față de Dumnezeu să avem grijă de creația Sa[16].

În Scriptură, Dumnezeu este constant perceput ca stăpânul întregului pământ și a tot ce se află în el. În mod special, El este proprietarul Canaanului și al poporului Israel. Aceste două aspecte ale stăpânirii lui Dumnezeu asupra oamenilor și proprietăților izvorăsc din cele două relații ale Sale cu lumea și Israelul, ca și Creator și Răscumpărător[17]. Dar noi nu suntem proprietari, ci administratori ai tuturor lucrurilor care intră în sfera noastră de responsabilitate, este gestionarea ca o încredere sacră[18]. Aceste legi și îndemnuri referitoare la drepturile de proprietate se bazează pe principii permanente înscrise în relația pe care oamenii o au unii cu alții, ca ființe create după chipul lui Dumnezeu[19].

Bunurile – darul lui Dumnezeu

În Vechiul Testament se prezintă uniform lumea ca o posesie a lui Dumnezeu, în dreptul creației Sale și a providenței Sale susținătoare. Dumnezeu, are drepturi suverane asupra pământului și a locuitorilor săi. Avem câteva exemple în acest sens prin Potop, amestecarea limbilor, la Babel (Fac 11,7) și distrugerea Sodomei și Gomorei. În toate cazuri prezentate, se poate observa că oamenii și proprietățile lor au fost redistribuite sau distruse drastic prin acțiune divină unilaterală. Dumnezeu are asupra pământului și a omenirii o posesia continua[20]. Pe Dumnezeu îl recunoaștem ca și Creator și Judecător, El își exercită în mod continuu prerogativele asupra vieților, bunăstării și averii oamenilor și națiunilor: „Când Cel Preaînalt a împărţit moştenire popoarelor, când a împărţit pe fiii lui Adam, atunci a statornicit hotarele neamurilor după numărul îngerilor lui Dumnezeu; Iar partea Domnului este poporul lui Iacov, Israel e partea lui de moştenire" (Deut 32,8-9), astfel toți oamenii au o responsabilitate față de Dumnezeu, pentru modul în care își folosesc propria proprietate[21].

Dumnezeu îi promite lui Avram țara Canaan, iar poporul ales, este instrumentul desemnat de Dumnezeu pentru a extermina canaaniții – cei plini de răutăți și a revendica pământul pentru Yahweh[22]. Omul are responsabilitate față de un proprietar de a trata proprietatea cu grijă și respect, de a gestiona înțelept.

---

[16] Phoebe Morad, „The Stewardship of Creation: A Theological Reflection," *Currents in Theology and Mission* 36.5 (2009): 336.

[17] John A Battle, „Property Rights and Responsibilities in the Old Testament," *WRS Journal* 15.1 (2008): 18.

[18] Morad, „The Stewardship of Creation", 1.

[19] Battle, „Property Rights and Responsibilities in the Old Testament", 23.

[20] Battle, „Property Rights and Responsibilities in the Old Testament", 18.

[21] Battle, „Property Rights and Responsibilities in the Old Testament", 19.

[22] Battle, „Property Rights and Responsibilities in the Old Testament", 19.

Atunci când Moise va primi sfaturile lui Dumnezeu, pentru pământul poporului ales, „Pământul să nu-l vindeţi de veci, că pământul este al Meu; iar voi sunteţi străini şi venetici înaintea Mea” (Lev 25,23) israeliți vor poseda Țara Canaan prin har, nu prin merit, nici prin dreptul de cumpărare, nici prin dreptul de muncă: „ Iar când te va duce Domnul Dumnezeul tău în pământul acela pentru care s-a jurat părinţilor tăi: lui Avraam, lui Isaac şi lui Iacov, ca să ţi-l dea cu cetăţi mari şi frumoase, pe care nu le-ai zidit tu, Cu case pline de toate bunătăţile, pe care nu le-ai umplut tu, cu fântâni săpate în piatră, pe care nu le-ai săpat tu, cu vii şi cu măslini, pe care nu le-ai sădit tu, şi vei mânca şi te vei sătura,” (Deut 6,10-11). Aceste legi și îndemnuri referitoare la drepturile de proprietate se bazează pe principii permanente înscrise în relația pe care oamenii o au unii cu alții, ca ființe create după chipul lui Dumnezeu[23].

Un alt moment important este alegerea lui Avraam de Dumnezeu[24]: „După aceea a zis Domnul către Avraam: Ieşi din pământul tău, din neamul tău şi din casa tatălui tău şi vino în pământul pe care ţi-l voi arăta Eu. Şi Eu voi ridica din tine un popor mare, te voi binecuvânta, voi mări numele tău şi vei fi izvor de binecuvântare. Binecuvânta-voi pe cei ce te vor binecuvânta, iar pe cei ce te vor blestema îi voi blestema; şi se vor binecuvânta întru tine toate neamurile pământului” (Fac 12,1-3). Apoi, Avraam va ajunge la stejarul Mamvri unde Dumnezeu i se va arăta promițându-i țara Cananului pentru urmașii lui[25]. Ca și răsplată pentru arătarea și promisiunea de oferire a acelei țări, Avraam va face un jertfelnic Domnului, loc de mulțumire pentru cele făgăduite[26] „acolo S-a arătat Domnul lui Avraam şi i-a zis: ţara aceasta o voi da urmaşilor tăi. Şi a zidit Avraam acolo un jertfelnic Domnului, Celui ce Se arătase” (Fac 12,7) la stejarul Mamvri. Astfel se poate observa ideea de jertfă din Cartea Facerii pentru că Avraam pe unde poposea cu familia și turmele sale ridica un jertfelnic Domnului, unde aducea daruri din avutul său.

Slujirea lui Dumnezeu prin darurile agonisite era o practică întâlnită în Vechiul Testament, și în acest sens, menționez că Avraam va deschide calea jertfelor de mulțumire aduse de om lui Dumnezeu. Avraam știa că suveranitatea aparținea doar lui Dumnezeu; iar el era doar stăpân pe pământ, pentru care răspundeau în fața lui Dumnezeu, ca administrator[27]. Omul dobândește bunuri care nu sunt numai rodul muncii lui, acesta are conștiința că aceste bunuri sunt și dar al lui Dumnezeu și că are datoria să întoarcă acest dar Domnul, așa gândește omul natural simplu. Înseamnă că

[23] Battle, „Property Rights and Responsibilities in the Old Testament”, 23.

[24] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 399.

[25] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, în *PSB* 23, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1994), 617.

[26] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 412.

[27] Walter C. Kaiser Jr, „Ownership and Property in the Old Testament Economy,” *Journal of Markets & Morality* 15.1 (2012): 236.

bunurile pe care le dobândește omul nu sunt ale lui, în acest context se nașterea idei de zeciuială, nașterea ideii de întâi născut. Astfel, găsim în Cartea Facerii, faptul că, după ce Avraam l-a înfrânt pe regele Kedarlaomer și poposind după luptă, la poalele Muntelui Tabor, a fost întâmpinat de „Melhisedec, regele Salemului, care i-a adus pâine şi vin. Melhisedec acesta era preotul Dumnezeului celui Preaînalt" (Fac 14,18). Din acest verset se poate vedea cum preotul Melhisedec iese înaintea lui Avraam cu elementele Euharistice, pâinea și vinul, ca și semn de binecuvântare[28]. În consecință Avraam (am putea spune credinciosul sau enoriașul) pentru binecuvântarea primită, îl răsplătește pe Melhisedec, care l-a întâmpinat cu, cuvintele: „Şi binecuvântat să fie Dumnezeul cel Preaînalt, Care a dat pe vrăjmaşii tăi în mâinile tale! Şi Avraam i-a dat lui Melhisedec zeciuială din toate" (Fac 14,20). Darurile pe care credinciosul Avraam i le oferă „preotului Dumnezeului celui Preaînalt", Melhisedec, sunt începutul, aș putea spune, unei relații de apreciere și recunoștință pe care credinciosul o aduce preotului care se roagă pentru el și îl binecuvintează. Observăm încă de la Avraam o măsură a darurilor pe care acesta o oferă preotului, zeciuiala[29]. Această unitate de măsură va fi dusă la stadiul de lege în perioada lui Moise, atunci când Domnul a grăit către Aaron: „Iar fiilor lui Levi, iată, Eu le-am dat moştenire toată zeciuiala din toate câte are Israel, pentru slujba lor pe care o fac la cortul adunării" (Num 18,21). De aici observăm, că pentru rugăciunea preoților se cuvine o plată pentru că ei se roagă ca acesta să fie binecuvântat de Dumnezeu cu multe avuții. Dar, a zecea parte din avutul preoților, trebuie adus jertfă de mulțumire lui Dumnezeu. Acestă poruncă dată leviților se întâmplă atunci când Domnul îi grăiește și lui Moise: „Vorbeşte leviţilor şi le zi: Când veţi lua de la fiii lui Israel zeciuiala, pe care v-am dat-o ca moştenire, să înălţaţi din ea dar Domnului a zecea parte, ca zeciuială" (Num 18, 26). Acest verset ne atrage atenția nouă preoților, că nu tot ce se aduce la altar este pentru noi, ci o parte ar trebui direcționat spre cauze sociale. Astăzi, Dumnezeu nu mai caută jertfe de animale, ci dorește să avem omenie față de semenul nostru. Mai mult decât atât peste toate aceste aspecte filantropice observăm că preotul – levitul are acces la visteria templului – Bisericii, pentru a folosi bunurile și în scop personal. Această practică privind zeciuiala o vedem ca și necesară din punctul pedagogic al lui Dumnezeu ca poporul evreu să învețe, să se teamă de Dumnezeu în toate zilele[30]. Acest zece la sută este oferit înapoi lui Dumnezeu – bisericii, săracilor, altor cauze

---

[28] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 24.

[29] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 25.

[30] Găsim în a Cincea Carte a lui Moise: „Să osebeşti zeciuială din toate veniturile semănăturilor tale, care-ţi vin din ţarina ta în fiecare an; Şi să mănânci înaintea Domnului Dumnezeului tău, la locul ce-l va alege El, ca să-I fie numele acolo; adu zeciuială din pâinea ta, din vinul tău, din untdelemnul tău şi pe întâii născuţi ai vitelor tale mari şi ai vitelor tale mărunte, ca să te înveţi a te teme de Domnul Dumnezeul tău în toate zilele." (Deut 14,22-23)

considerate expresii ale voinței lui Dumnezeu – ca simbol că întregul, aparține lui Dumnezeu. Putem aplica, de asemenea, conceptul de zecime la stăpânirea resurselor noastre personale ale Pământului[31].

Dumnezeu a dăruit toate de pe pământ spre stăpânire primei perechi umane sub legea Sa, dar nu le-a acordat suveranitatea[32], căci doar Dumnezeu este Domn și singurul suveran asupra tuturor „Iată, al Domnului Dumnezeului tău este cerul şi cerurile cerurilor, pământul şi toate cele de pe el” (Deut 10,14). Stăpânirea lui Dumnezeu asupra bunurilor pământului a fost consolidată în a opta poruncă a Decalogului, „Să nu furi” (Ieș 20,15), care prevedea și drepturile de proprietate[33]. Prin această poruncă, s-a recunoscut principiul deținerii individuale, a proprietății. Proprietatea privată trebuie înțeleasă ca un dar, oferită oamenilor de către Dumnezeu pentru a fi folosită spre slava și cinstirea Lui[34]. Conceptul de proprietate individuală apare în Vechiul Testament nu doar prin interzicerea tuturor formelor de furt, ci și prin impunerea unor eforturi pozitive pentru menținerea proprietății[35].

Obiceiul de a dărui este unul foarte vechi, pe care îl găsim și în Cartea Ieșirii, în momentul când Dumnezeu îi poruncește lui Moise să transmită poporului: „Aduceţi din ale voastre, daruri Domnului; fiecare să aducă Domnului daruri cât îl lasă inima: aur, argint şi aramă” (Ieș 35,5); preluând și noi exemplul lui și nouă astăzi ar trebui să oferim cât ne lasă inima. Dar, dacă inima este împietrită și nu caută la aproapele, nu mai aude semnalele trimise de preoți privind ajutorarea Bisericii. În vechime „veneau bărbaţii cu femeile şi fiecare, după cum îl lăsa inima, aducea verigi, cercei, inele, brăţări şi tot felul de lucruri de aur; cum voia fiecare să aducă Domnului daruri de aur” (Ieș 35,22); putem spune că aveau un conducător duhovnicesc care le transmitea încrederea că darurile lor vor fi folosite spre Slava lui Dumenezeu. Darurile oferite Bisericii de multe ori se folosesc pentru locașul de cult, de la construcția, la reabilitarea, până la întreținerea locașului de cult. Și acolo unde se realizează astfel de lucrări, întotdeauna Dumnezeu ajută Sfânt Locașul Său prin oameni binevoitori care fac donații.

Stăpânirea lui Dumnezeu asupra pământului iese în evidență în desemnarea dărilor sacre din vremea lui Moise, când oamenii se îngrijeau de locașul sfânt: „Pârga din roadele ţarinii tale să o aduci în casa Domnului Dumnezeului tău!” (Ieș 23,19) și în regulile de odihnă a pământului[36]. Aceste legi și îndemnuri referitoare

---

[31] Morad, „The Stewardship of Creation”, 340.

[32] Kaiser Jr, „Ownership and Property in the Old Testament Economy”, 227.

[33] Kaiser Jr, „Ownership and Property in the Old Testament Economy”, 227.

[34] Kaiser Jr, „Ownership and Property in the Old Testament Economy”, 230.

[35] Battle, „Property Rights and Responsibilities in the Old Testament”, 22.

[36] Battle, „Property Rights and Responsibilities in the Old Testament”, 24.

la drepturile de proprietate se bazează pe principii permanente înscrise în relația pe care oamenii o au unii cu alții, ca ființe create după chipul lui Dumnezeu[37]. Atunci tot se mai aduceau încă la el daruri de bună voie în fiecare dimineaţă" (Ieș 36,3). A dărui pentru Dumnezeu nu este o pagubă pentru averea ta, ci o binecuvântare, pentru că îl împrumuți pe Dumnezeu, care nu rămâne dator niciodată. Astfel, vedem persoane din cele mai vechi timpuri, care, ori de câte ori ofereau ceva lui Dumnezeu nu duceau lipsă. Lipsa vine atunci când apare indiferența și neomenia față de cel aflat în nevoie. Ați aduce jertfa familiei tale la Dumnezeu în Sfânta Biserică nu este o găselniță a preoților de astăzi, ci acest lucru se întâmpla încă din Vechiul Testament, atunci când Moise primește continuu legi pentru poporul evreu: „Porunceşte fiilor lui Israel şi le spune: Darurile Mele, dările Mele, jertfele Mele cele întru miros cu bună mireasmă, îngrijiţi să Mi se aducă la sărbătorile Mele" (Num 28, 2). Observăm că darurile noastre ajută la Sărbătoarea Domnului, deoarece din ceea ce oferim se face atât sărbătoare vizibilă[38] aici pe pământ, dar mai cu seamă în cer. Orice milostenie oferită cu inima curate este bucurie pentru cel care beneficiază de aceasta. De multe ori, când vrei să facem o milostenie, ne gândim dacă preotul acela va gestiona sau nu potrivit darul tău. Dar tu ai făcut gestul, de acolo înainte va răspunde preotul, în primul rând în fața lui Dumnezeu, dar și al oamenilor. Cu toate că, în vremea lui Moise se spunea că „toată pârga din toate darurile fiilor lui Israel, pe care le aduc ei la preot, să fie ale lui" (Num 5,9), această poruncă mai este valabilă „din păcate" și astăzi când unii clerici consideră că bunurile Bisericii se identifică cu averea lor.

Din cartea Proverbelor vedem la Solomon importanța aducerii darurilor lui Dumnezeu la Cort, la Templu valabile și azi în Biserică: „Cinsteşte pe Domnul din averea ta şi din pârga tuturor roadelor tale" (Pilde 3,9). Omul credincios care-L cinstește pe Dumnezeu aduce cinstea cuvenită Acestuia din ostenelile lui[39]. Sf. Vasile cel Mare atrage atenția că această *cinste* care ar trebui să o aducem lui Dumnezeu din tot avutul nostru, nu poate fi realizată de omul îndrăgostit de slava omenească, nici de cel care cinstește argintul, plăcerile trupului și învățăturile străine slăvirii lui Dumenzeu[40].

Anul Jubileu proclama suveranitatea lui Dumnezeu asupra timpului, naturii și întregului pământ[41], putem spune asupra tuturor bunurilor pe care omul le avea.

---

[37] Battle, „Property Rights and Responsibilities in the Old Testament", 23.

[38] „Acestea să le aduceţi Domnului la sărbătorile voastre, pe lângă arderile de tot ale voastre cu darurile de pâine ale voastre şi cu turnările voastre şi jertfele voastre de bună voie, pe care le aduceţi după făgăduinţă sau din evlavie" (Num 29,39)

[39] Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri dogmatice si exegetice*, în *PSB* 4 (SN) (București: Basilica, 2011), 420.

[40] Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri dogmatice si exegetice*, 421.

[41] Kaiser Jr, „Ownership and Property in the Old Testament Economy", 236.

Dumnezeu dorea ca omul să cunoască puterea și ajutorul Său, și astfel prin aceste rânduieli bine stabilite se întorceau împropietăritului de drept, de Dumnezeu. Puse în practică aceste legi sacre de recunoaștere a voinței lui Dumnezeu, însemna armonia omului cu semenii săi, cu creația și cu Dumnezeu[42] care acestea toate erau planul lui Dumnezeu cu creația Sa.

Concluzii

În concluzie, am încercat să aduc câteva aspectele importante care erau în conștiința Poporului Vechiului Testament la venirea Mântuitorului, legate de jertfa care trebuia adusă drept mulțumire pentru binefacerile primite, apoi ideea acceptată de om, că el doar administrează creația lui Dumnezeu și mai ales este voința lui Dumnezeu ca omul să exploateze resursele pământului. Un aspect important pe care am vrut să-l subliniez este cum mă raportez eu la darul lui Dumnezeu ca și rodul muncii mele cu binecuvântarea Domnului. Când ajungem la conștiința, că nu posedăm cu adevărat sau deținem nimic, ci lumea, inclusiv noi, aparținem lui Dumnezeu suntem cu adevărat aproape de experiența protopărinților noștri Adam și Eva în Rai. Prin urmare studiul facilitează dialogul continuu între textul Sfintei Scripturi și elementele de canonicitate[43] cu diferite semnificații și implicații în contextul contemporan.

---

[42] John Paul II Pope, „God Made Man the Steward of Creation”, 2001, 1.

[43] Noțiunea de canonicitate este foarte complexă, ea reflectă raportarea unei atitudini de la tradiția canonică la conștiința bisericească. Vezi pentru mai multe detalii: Răzvan Perşa, *Natura canoanelor şi principiile de interpretare a lor în dreptul canonic ortodox al secolelor XIX-XX* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2021), 91 și Patriciu-Dorin Vlaicu, *Canon şi libertate:* împărtăşirea *continuă din experienţa Bisericii* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2013), 1.

Lumea lui Moise Maimonide și „efectul de margine”[1]

Drd. **Constantin-Radu Iliescu**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca
riliescu2000@yahoo.com

Abstract

It is unusual in the history of culture for a figure to have had notable influences in three theologies: Christian, Islamic and Jewish. We know of no one who has done so except Moses Maimonides (as Christians call him), Musa ibn Maimun (as Muslims call him), Moses ben Maimon or Rambam (as Jews call him). As no one gives without having received, he is no exception: all the spiritual traditions he has encountered have given him something without which he would not have been himself. From our point of view, the rabbi is most like a crossroads to which many roads come and from which many roads depart. In our study, we will propose a new conceptual framework designed to facilitate the understanding, as much as possible, of the exceptional intellectual effervescence in Rambam’s work. The “edge effect” is likely, in our view, to bring to culture the explanatory force that it has in the environmental sciences. In addition, depending on its amplitude and quality, it could also evaluate other encounters, outside the Mediterranean space and the long duration of the Middle Ages.

Keywords: Maimonides, Edge effect, Middle Age, Mediterranean space, Cultures

Elemente de biografie

După cum sublinia I. Ginzbourg, biografia lui Rabi Moşe ben Maimon nu a fost ocolită de tendinţa transformării într-o hagiografie. Astfel, într-o încercare de a stabili un paralelism cu legendarul Rabbi Akiva, entuziasmul unora nu s-a sfiit să afirme că Rambam ar fi fost până la douăzeci de ani un analfabet, alungat de acasă de tatăl său, care ulterior „s-a apucat atunci de învăţătură, ajungând în câţiva ani unul din oamenii cei mai mari şi mai pricepuţi ai vremii”[2]. Trebuie să vedem în astfel de ficţiuni expresia entuziasmului, dar nu putem să le luăm în serios. Însă este neîndoielnic faptul că doar personaje cu adevărat excepţionale suscită ceea ce am putea numi reflexul mitologizării.

Adevarul este că „Marele vultur”, aşa cum i s-a spus cu aluzie la Iez 17,3, s-a născut în 1138 în Califatul de la Córdoba, în timpul dinastiei Murābiṭūn (cunoscuţi sub forma latinizată ca Almoravizi). În 1148, al-Andalus a fost capturat de o altă dinastie

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

[2] I. Ginzbourg, *Maimonide*, trad. de B. Mazal Derera (Bucureşti: Ed. Slova, 1935), 9.

berberă, Muwaḥḥidūn (Almohazi). Începând din acest moment, tradiţionala protecţie de care se bucurau minorităţile în dar-al-islam este anulată. Probabil că familia Maimon şi-a căutat refugiul în nordul Peninsulei Islamice, în regatele creştine. Din nefericire, legislaţia împotriva evreilor este atât de aspră încât întoarcerea în spaţiul musulman, în ciuda obligaţiei de a se converti, este preferabilă. În 1160, familia se mută în inima Maghrebului, în oraşul marocan Fez, unde va sta aproape cinci ani. Lasă nordul Africii pentru Palestina controlată de cruciaţi, unde totuşi nu rămâne decât câteva luni. În cele din urmă ajunge în Egiptul dinastiei shi'ite Fatimide, în oraşul Fustat, unde Moise Maimonide va trăi până la sfârşitul vieţii. Tot acest parcurs geografic de-a lungul Mediteranei merită amendat cu câteva detalii.

Familia din care provine Rambam are vechi rădăcini rabbinice. În colofonul *Comentariului la Mişna*, putem citi: „Moise, fiul lui Maimon, judecătorul rabbinic [dayyan], fiul lui Iosif, cărturarul [rabbi: ḥakam], fiul lui Isaac, judecătorul rabinic, fiul lui Iosif, judecătorul rabinic, fiul lui Obadia, judecătorul rabinic, fiul lui Solomon, rabinul, fiul lui Obadia, judecătorul rabinic."[3] Despre mama lui nu ştim nimic, dar nu e neobişnuit pentru epoca şi mediul acela. Faptul că îşi poate trasa o genealogie de şapte generaţii îl plasează automat într-o aristocraţie intelectuală şi spirituală. Îşi va semna lucrările adăgând după nume „Cordobanul", în dorul locului în care s-a născut şi unde nu va mai reveni niciodată.

A fost un evreu care a trăit în mai multe „haine" islamice, pe care le-a schimbat până a găsit ceea ce se potrivea cel mai bine cu tradiţia iudaică. În nordul Africii, a cunoscut sub Almoravizi şcoala de sharī'ah Maliki, iar sub Almohazi sistemul lor special, compus din sharī'ah Maliki, kalām Ash'arite (teologie raţionalistă) şi kalām Mu'tazila (teologie speculativă). În Egipt, dinastia Fatimidă, a cărei teologii puternic imprimată de filosofie neoplatonică se revendica de la shi'ismul isma'ili, a fost succedată de dinastia Ayyubidă, care respecta şcoala de sharī'ah a lui Al-Shafi'i. A trecut de la persecuţii religioase sub Almohazi (Mărturisitorii unităţii lui Allah[4]), în timpul cărora este posibil să se fi convertit formal la islam[5], la deplina libertate religioasă şi chiar

---

[3] Herbert Davidson, *Moses Maimonides: the Man and his Works* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 4.

[4] Abraham Joshua Heschel, *Maimonides: A Biography*, trad. de Joachim Neugroschel (Toronto: McGraw-Hill Reyerson Ltd, 1982), 10.

[5] Problema posibilei convertiri la islam a lui Rambam a antagonizat specialiştii. Pe de o parte unii, precum Abraham Joshua Heschel, nu ezită să vorbească despre o convertire formală, pornind de la *Epistola despre persecuţie*: „Căci niciodată n-am văzut o persecuţie atât de minunată în care nu sunt impuse decât cuvinte." (Moise Maimonide, *Epîtres*, Paris: Gallimard, 1983, 38). La antipozi, Herbert A Davidson respinge vehement ipoteza convertirii (*Moses Maimonides*, 18), argumentând teza conform căreia evenimentul ar fi fost imposibil de ascuns, iar prestigiul lui Maimonide ar fi fost pentru totdeauna compromis, oriunde s-ar fi stabilit ulterior, drept urmare posibilitatea ca un apostat să ocupe funcţia de judecător

funcţia de lider al comunităţii evreieşti din Cairo (*ra'is al-yahū*). A fost polihistor, dovedind competenţe excepţionale în: legislaţie iudaică, hermeneutică biblică, filosofie şi medicină. Nu există domeniu faţă de care să fi manifestat interes şi în care să nu-şi fi depăşit maeştrii.

Primul maestru a fost chiar tatăl său, Rabbi Maimon, membru al curţii rabinice din Córdoba, de la care a învăţat Talmudul şi a moştenit gustul pentru astronomie, conectându-se astfel la profesorii acestuia: Ibn Migash şi marele Alfasi. Se spune că citea mult, având o memorie perfectă, o singură trecere printr-o lucrare fiind suficientă pentru a putea apela la fondul ei conceptual pentru tot restul vieţii. Nu a fost interesat de istoria campaniilor lui Muhammad, cea a succesiunii regilor persani sau legendele cu eroi din vechime. A considerat astfel de lecturi ca fiind o pierdere de vreme. Există o opinie larg răspândită conform căreia, deşi a dedicat timp şi efort gândirii filosofice, construcţiilor astronomice, legilor matematice, cel mai mult s-a concentrat pe Tora, Mishnah şi Talmud (deci pe textul sacru şi hermeneuticile sale iudaice). Dacă este adevărat că incertitudinile legate de istorie nu l-au pasionat, fondul gândirii islamice şi creştine l-a preocupat la fel de mult ca cel al propriei tradiţii spirituale. La şaisprezece ani scrie o introducere în logică. La douăzeci şi trei, un tratat matematico-astronomic. Mai târziu, comentarii la probleme de Halakhah. În cele din urmă scrie despre metafizică. A studiat medicină pe vremea când aceasta era o ramură a filosofiei, care vedea în arta vindecării o metodă de obţinere a virtuţii şi a cunoaşterii lui Dumnezeu.

Modelul său intelectual a fost Rabbi Yehuda HaNasi, cel care a organizat textul fundamental al iudaismului numit *Mishnah*. În Introducerea la *Comentariul la Mishnah* îşi mărturisea deschis admiraţia: „Învăţătorul nostru a fost bărbatul ales al generaţiei sale şi cel mai strălucitor bărbat al timpului său. În el, Domnul a strâns cele mai remarcabile trăsături omeneşti. Contemporanii săi îl numeau Cel Sfânt. Nu-i pronunţau numele ci pur şi simplu se refereau la el ca «Sfântul nostru Învăţător». A atins desăvârşirea spirituală şi morală. Mai spuneau că de la Moise nu s-a mai întâlnit la nimeni învăţătura şi autoritatea cele mai depline ca la el. Cu moartea lui, s-au dus şi modestia şi frica de păcat. A avut cea mai mare măiestrie a limbii ebraice dintre toţi oamenii. Atunci când cărturarii din vremea lui erau incapabili să traducă un cuvânt dificil din Sfânta Scriptură, mergeau să-i întrebe pe servitorii lui Rabbi Judah, pentru că utilizarea limbii ebraice era transmisă în casa lui şi servitorilor. Era foarte bogat. Se spunea că: «Grajdurile acestui rabin sunt mai bogate decât cele ale Regelui Shapur

---

rabbinic ar fi fost anulată. În ceea ce ne priveşte, credem că o cunoaştere a islamului aşa cum dă dovadă Maimonide este imposibil de obţinut altfel decât din frecventarea regulată a şcolilor coranice şi de *fiqh* (legea şi jurisprudenţa islamică), lucru deschis doar celor care au rostit *shahadah* (profesiunea de credinţă islamică). Este de crezut că arabii nu aveau foarte mare încredere în evreii convertiţi la prima generaţie (*marrano*), dar aşteptau de la copiii acestora să frecventeze şcolile islamice şi să devină, în cele din urmă, buni musulmani.

din Persia.» A sprijinit cercetători şi cărturari. A învăţat pe mulţi oameni în Israel şi a adunat moştenirea, opiniile învăţate ale evreilor învăţaţi care au trăit de la Moise încoace, şi în cele din urmă a aşternut în scris Mishnah."[6]

A fost în două rânduri obligat să-şi câştige existenţa: la moartea tatălui şi la moartea fratelui său, David. Primul deces îl surprinde la vârsta de treizeci şi unu de ani. Rabinatul pare cea mai la îndemână soluţie, pentru că ar presupune colectarea de taxe de la toţi credincioşii. Dar Maimonide o dezavuează, n-a găsit nicăieri în tradiţie atestarea unui astfel de obicei. Rabinii din vechime nu cereau bani pentru serviciile lor, pentru că nu voiau nimic[7]. Marii învăţaţi evrei şi-au câştigat existenţa cu negustorii modeste, ori au fost artizani sau crescători de animale, şi au avut nevoi insignifiante. Tora nu era pentru ei o afacere sau un mod de obţine bani. Admite totuşi că cineva ar putea face afaceri cu capitalul lui, dându-i o parte din profit. Fratele lui, David, implicat în negoţul cu pietre preţioase, este persoana cea mai potrivită. Pentru o vreme, Moise va continua să studieze fără grija zilei de mâine, putând duce la bun sfârşit *Comentariul la Mishnah* la care lucrează deja de câţiva ani. Atunci ia contact pentru prima dată cu evreii karaiţi, membrii unei secte heterodoxe.

Purcede la o lucrare care să clarifice dincolo de orice îndoială problemele expuse sinuos în Talmud. Nu e un comentariu ci o nouă codare. Lucrarea are 613 compartimente, organizate în 83 de secţiuni şi 14 volume. Este, până la urmă, o reorganizare fidelă a Talmudului. Este neîndoielnic dotat cu un simţ al sintezei unic în istoria iudaismului: „Este cazul unic în istorie al unui singur om care a îndrăznit să capteze întreaga cunoaştere iudaică într-o singură lucrare."[8] E un efort de zece ani. Autoritatea de care s-a bucurat Codexul (*Mishneh Torah* – Reluarea Legii) a fost covârşitoare, ajungând în scurtă vreme să fie multiplicat de copişti din Palestina, Siria, Arabia, Nordul Africii, Spania, Sudul Franţei şi Italia. Cărturari, studenţi, rabini şi judecători s-au aplecat asupra lui. Cu acest prestigiu imens va interveni în disputa privind evreii convertiţi formal la islam dar care continuă să practice Legea în cadrul privat, reabilitându-i pe cei aflaţi în această situaţie. Argumentul principal împotriva celor care-i considerau apostaţi a fost acela că supravieţuirea poporului ales în condiţii vitrege ţine de supravieţuirea fiecăruia dintre membrii săi, istoria înregistrând persecuţii şi mai grele, în timpul cărora Dumnezeu nu i-a părăsit.

[6] Heschel, *Maimonides*, 32.

[7] Din punctul nostru de vedere, aici ar mai interveni un argument, pe care studiile maimonideene îl trec prea lesne cu vederea: imamii musulmani nu sunt niciodată plătiţi pentru serviciile aduse comunităţii. Există o injoncţiune în tradiţia islamică de a nu vinde cuvintele lui Dumnezeu pe bani puţini. Tradiţional, interpretarea adusă acestei interdicţii este aceea că, toţi banii fiind puţini în raport cu Coranul şi Sunna, acestea trebuie puse la dispoziţia oamenilor fără o contravaloare financiară. Pe acest model, avansăm noi ipoteza, Moise Maimonide spune că Torah nu trebuie transformată într-o afacere.

[8] Heschel, *Maimonides*, 79.

În 1173 a înfăptuit un mare bine pentru comunitatea lui. Din vreme în vreme evreii plăteau răscumpărări pentru acei dintre ei care cădeau în mâinile piraţilor. Pe măsură ce comerţul cu sclavi a devenit agresiv, pentru cei din Alexandria a devenit imposibil să mai plătească sumele cerute pentru eliberarea celor răpiţi. Maimonide îi implică pe cei din Fustat, dar chiar şi aşa nu e suficient. Atunci compune un mesaj convingător pentru toate comunităţile din Nordul Africii, iar rezultatele se dovedesc cele aşteptate. La faima de cărturar se adaugă aceea de organizator. Autoritatea lui în instanţele rabinice devine atât de mare încât devine judecător suprem. Dar poziţia nu-l scuteşte de conflicte deschise, de calomnii care-i pun în pericol libertatea şi poate chiar viaţa.

Moartea fratelui său într-un naufragiu îl aruncă în cele mai negre depresii. Dragostea dintre cei doi fraţi fusese incomensurabilă. Proiectele lui Moise au fost duse la bun sfârşit mai ales datorită faptului că David se îngrijise până atunci de veniturile familiei. Dar nimic nu poate explica suferinţa fratelui supravieţuitor, care se îmbolnăveşte de inimă, are febră şi o stranie boală de piele. Zace în pat un an şi va avea negre melancolii timp de mai mulţi ani după aceea. Înainte de a deveni medicul sufletului, trebuie să-şi vindece propriul suflet de tristeţe şi suferinţă. Moartea lui David îl confruntă din nou cu problema câştigării existenţei. Nu mai e atât de tânăr, şi nu şi-a folosit niciodată raţiunea pentru a face comerţ, e complet lipsit de simţul afacerilor. Ar fi riscant pentru el să devină, fără niciun fel de experienţă, negustor. În plus, întregul capital al familiei s-a pierdut în naufragiul lui David. Ar putea fi cu uşurinţă plătit ca rabin, dar a stabilit deja că e nepotrivit. Alege să practice medicina, căreia i se va dedica până la sfârşitul vieţii.

În Maroc un tânăr cărturar, Joseph ben Judah ibn Aknin, caută cu disperare metoda cea mai adecvată de interpretare a Sfintelor Scripturi. Citeşte *Codexul* maimonidian şi e cucerit de strălucirea intelectuală a rabinului din Fustat. Vede în Maimonide un model şi un ghid de urmat. Nesiguranţa lui hermeneutică îl frământă. Aspectul literal al Torei şi metoda alegorică a filosofilor greci i se par ireconciliabile. Pe de altă parte, vrea să ajungă la „secretele Torei" şi crede sincer că Maimonide este în posesia lor. Plănuieşte să se mute la Fustat, pentru a învăţa direct de la maestru. Îi scrie. Îi trimite poemele scrise de el. Este o formă foarte concisă de a vorbi despre dorul lui de cunoaştere şi de Dumnezeu. Maimonide este convins că a găsit elevul capabil să primească. Întâlnirea are loc în anul în care i se naşte un băiat, pe care-l numeşte Avraam. Pe ambii îi va numi „fiul meu". Va fi elevul prin excelenţă, singurul pe care profesorul Maimonide l-a cunoscut personal.

În contact cu acest unic elev, Maimonide este nevoit să elaboreze teoria stării profetice. Conform acestei expuneri, oricine poate fi profet cu condiţia să atingă desăvârşirea omenească. Nimic nu se petrece peste noapte, nimeni nu se culcă lipsit de calităţi profetice şi să se trezească cu ele, trebuie calificare dar şi pregătire, dar

chiar şi atunci nimic nu se poate fără puterea divină. Cel mai înalt nivel al cunoaşterii speculative şi cele mai înalte virtuţi trebuie să se întâlnească cu imaginaţia desăvârşită, în privinţa căreia nu se poate face nimic. Primele două ţin de puterea omenească, imaginaţia însă e înăscută. Abilitatea de a gândi, caracterul constant şi bun trebuie să se întâlnească cu imaginaţia pentru a avea un profet care să se gândească neabătut la lucrurile sublime, al cărui scop să fie cunoaşterea lui Dumnezeu şi contemplarea lucrărilor Lui. Nu ne spune nicăieri că a atins cele trei perfecţiuni cerute pentru profeţie. Bănuim că în spatele acestei discreţii se află trei răspunsuri afirmative, şi că Intelectul Activ s-a revărsat asupra lui neîncetat.

Se apropie de Saladin după ce acesta cucereşte Ierusalimul din mâinile „infidelilor” în 1187. Comportamentul sultanului este în contrast cu cel al cruciaţilor de la 1099: nici vorbă de masacru, mai degrabă generozitate şi nobleţe faţă de cei învinşi. Saladin nu face decât să reitereze comportamentul lui Muhammad atunci când se întoarce la Mecca din exilul autoimpus la Medina. Maimonide e cucerit de personaj, cu atât mai mult cu cât acesta a arătat întotdeauna o mare bunăvoinţă faţă de evrei.

Vremurile sunt ale unei renaşteri spirituale de mari proporţii. Saladin şi Ayyubizii sunt neobişnuit de atraşi de viaţa intelectuală şi religioasă. Se construiesc madrasa, şcoli islamice, unde se studiază atât jurisprudenţă (*fikh*) cât şi teologie asharită. *O mie şi una de nopţi* vede redactarea finală sub pana unui evreu în Cairo. Lui Maimonide această atmosferă îi aduce aminte de Córdoba Almoravizilor, unde au început tribulaţiile adolescenţei sale. Îl cunoaşte pe vizirul Ibn Fadil, a cărui capacitate organizatorică prodigioasă şi dăruire fără rest pentru cauzele publice îl fac respectat de contemporani. Cel din urmă pare desprins dintr-o poveste arabă, într-atât e de dedicat oamenilor, generos şi virtuos aşa cum cuvintele nu pot spune, nu e de mirare că îl leagă de Maimonide o prietenie care va sfida timpul. Devine doctor al Curţii, funcţie pentru care primeşte un stipendiu anual. Aproape imediat primeşte titlul de *ra'is al-yahud*, etnarh al evreilor din Egipt. Pentru el începe o perioadă foarte obositoare şi împovărătoare. Exerciţiul puterii nu-i place, şi faptul că se adaugă practicii medicale şi celei de judecător rabbinic îi răpeşte tot timpul. Inclusiv cadiii islamici se bizuie pe verdictele lui.

Activitatea lui intelectuală nu rămâne necontestată. I se reproşează că nu-şi explică sentinţele juridice, formulându-le ca şi cum ar fi legi. În opera rabinică, i se impută faptul că nu-şi citează întotdeauna sursele, făcând verificarea dificilă. Faptul că nu a trecut prin academia din Baghdad este, în ochii unor detractori, un motiv suficient să-i descalifice lucrarea despre legea mozaică. Unii nu ezită să afirme că entuziasmul pentru opera lui Maimonide este rezultatul unei înşelătorii. Doctrina învierii în trup este cea care creează cele mai multe probleme de interpretare, unii dintre cititorii lui se pierd în absurdităţi, continuând să se revendice de la textele sale. Este citat în răspăr şi i se atribuie lucruri aflate în contradicţie flagrantă cu ceea ce a scris. Încercările lui de

a clarifica ceea ce e deja foarte clar nu ajută cu nimic. Este acuzat deschis de erezie şi de „jignirea credinţei multor evrei”[9]. Se cere arbitrajul gaonului din Baghdad, liderul suprem al evreilor din Babilon. Samuel ben Eli, lăsându-se antrenat în dispută, a scris o lucrare în care opiniile lui Maimonide sunt prezentate ca erezii sau erori pardonabile.

În această ambianţă ostilă, solicitat de elevul său, Joseph ben Judah, decide să scrie *Ghidul rătăciţilor*[10]. Nu este deloc simplu, învăţătura transmisă prin intermediul acestui text este în mare măsură esoterică, destinată transmiterii orale. O injoncţiune talmudică stabileşte clar că astfel de lucruri trebuie transmise unui singur om şi numai dacă este capabil să le înţeleagă. Însă chiar şi atunci, doar primele noţiuni, foarte generale. O carte care să le conţină înseamnă a le pune la dispoziţia a mii de oameni. Decide să organizeze imensul tratat de 700 de pagini sub forma unui labirint în care numai cei chemaţi vor găsi drumul. Arhitectura *Ghidului* e făcută să rătăcească şi să-i descurajeze pe cei incapabili să o ordoneze. Nu ezită să afirme că între a mulţumi un singur om vrednic şi zece mii de nebuni preferă pe cel singur[11]. Este, într-un fel, soluţia dintotdeauna a esoterismului, aceea de a ascunde lucrurile la vedere. Acest magnum opus filosofic scris pentru câţiva, are paradoxal reverberaţii intelectuale care nu s-au stins până în zilele noastre şi a găsit cititori calificaţi acolo unde probabil erau cel mai puţin aşteptaţi: în creştinism şi islam.

Disputelor pornind de la *Mishneh Torah* li se vor adăuga la scurtă vreme cele suscitate de *Ghid*. Tot ce scrie este atât de nou şi de provocator încât, neînţeles de unii, Maimonide alege contrariul unei apărări. În loc să clarifice, devine şi mai ermetic. În loc să menajeze sensibilităţile, subliniază că se adresează unei elite puţin numeroase. Afirmă că studiul Talmudului, ocupaţie sacră în ochii coreligionarilor, nu garantează cunoaşterea lui Dumnezeu. Pe de altă parte, filosofia este drumul spre „Palatul regelui”, afirmaţie scandaloasă în cel mai înalt grad. Îşi asumă deschis comunicarea metafizicii, cea mai înaltă cunoaştere, despre care afirmă că a fost pierdută în anii lungi ai exilului.

Ca medic, acelaşi efort de clarificare întreprins în contact cu Talmudul îl face să sistematizeze cunoştinţele timpului, în special moştenirea lăsată de Galen. Chiar dacă îl urmează în multe privinţe, nu ezită să-l critice uneori, aşa cum a făcut cu „prinţul filosofilor”, Aristotel. Abordează astmul, hemoroizii, otrăvirea şi melancolia cu aceeaşi competenţă. Într-un domeniu în care nu lipsesc contribuţiile, depăşeşte înţelepciunea

---

[9] Heschel, *Maimonides*, 161.

[10] Referitor la traducerea titlului lucrării, publicată în limba arabă sub denumirea *Dalalat al-Hairin*, iar în traducerea în ebraică întreprinsă de Ibn Tibbon, sub numele *More Nevukim*, ne-am oprit asupra preluării prin calchiere a opţiunii în limba franceză *Ghidul rătăciţilor*, a traducătorului Salomon Munk, conştienţi fiind că opţiunea în engleză a lui Shlomo Pines, *The Guide for the Perplexed* surprinde mai bine intenţia autorului, de a-l scoate pe ucenicul său din starea de perplexitate.

[11] Maimonide, *Guide des égarés*, Introducere.

tradiţională şi pe cei mai de seamă practicieni. Pe lângă leacurile înaintaşilor, propune unele noi, şi subliniază acest lucru. La cererea unuia dintre urmaşii lui Saladin, elaborează o lucrare despre păstrarea sănătăţii prin antrenament spiritual. Înţelege, lucru deloc rar în epocă, legătura dintre intelect, suflet şi trup, şi afirmă că îmbolnăvirea unei dimensiuni antropologice duce la suferinţa întregului.

Richard Inimă de Leu, prieten cu fratele lui Saladin, Al Adil, îi propune lui Maimonide să fie medicul său personal şi să-l urmeze în Anglia. După ce a cunoscut viaţa în cinci imperii, Maimonide nu mai vrea să imigreze în Nordul Europei. Moartea fetiţei lui îl afectează. Progresele intelectuale şi spirituale ale băiatului îl bucură. Practica medicinei îi ocupă tot timpul. Trebuie să vedem în exerciţiul medicinei o *imitatio Dei*.

Pe piatra lui de mormânt, cei care l-au iubit l-au cinstit cu cuvintele: „De la Moise până la Moise, nimeni n-a mai fost ca Moise."

Spaţiul cultural mediteranean

Istoricul francez Fernand Braudel, în monumentala lucrare *La Méditéranée et le monde méditérranéan à l'époque de Philippe II*, construieşte cadrul conceptual de „lume mediteraneană", care se vrea mai mult decât o delimitare geografică. Unităţii fizice îi adaugă unitatea umană şi istorică, astfel încât vorbeşte despre o „geografie umană"[12]. Totul e atât de subtil în acest cadru conceptual încât e nevoie de greutatea autorului şi a unei lucrări cu adevărat impresionante pentru a-l impune şi a face din el un reper în istoria mentalităţilor. De aici, Shelomo Dov Goitein va prelua conceptul de „societate mediteraneană" în cercetările sale despre comunităţile evreieşti din lumea arabă, din documentele aflate în Cairo Geniza[13]. Mai puţin aplecat spre teoretizare decât Braudel, Goitein este un istoric „de arhivă", care se mulţumeşte să vorbească despre versiunea arabă a lumii mediteraneene, aşa cum reiese din documentele pe care le descifrează, preluând şi adaptând termenul de *simbioză* din biologie pentru a ilustra modul în care identitatea evreiască s-a putut păstra în cultura islamică dominantă.

Sarah Stroumsa adaptează această reflecţie într-o biografie dedicată lui Moise Maimonide, originalitatea demersului constând în urmărirea meticuloasă a influenţelor epocii asupra formării intelectuale şi scrierilor gânditorului mediteranean. Între cei care subliniază caracterul aproape exclusiv al gândirii iudaice la Maimonide şi cei care pun prea mult pe seama filosofiei greceşti şi islamice, Sarah Stroumsa izbuteşte să găsească un just echilibru.

---

[12] Fernand Braudel, *La Méditerranée et le Monde Méditerranéan à l'époque de Philippe II* (Paris: Armand Collin, 2017), 37.

[13] Schelomo Dov Goitein, *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza* (Berkeley: University of California Press, 1999).

Moise Maimonide a fost un polihistor, geniu universal, cu preocupări vaste în domenii diferite. Jurist, hermeneut, filosof, medic, fenomenolog al religiei[14], în fiecare câmp de studiu şi-a depăşit maeştrii. Ca jurist a recodat Torah într-o lucrare dogmatică monumentală, *Mishneh Torah*, o alternativă la hermeneutica talmudică a cărei întindere, în opinia lui, îl împiedica pe cel dornic de cunoaştere să ajungă la filosofia islamică de sorginte greacă. Lucrărilor de filosofie din tinereţe (*Tratatul de logică*) li se adaugă *Ghidul rătăciţilor*, loc de întâlnire a Scripturii iudaice cu filosofia peripatetică şi neoplatonică. Hermeneutica textului sacru este o preocupare constantă de-a lungul întregii opere. Ca medic, a scris lucrări despre păstrarea sănătăţii, pe lângă tratate dedicate unor boli. A pus la punct o filosofie politică pornind de la Profetul Moise şi o fenomenologie a religiei în centrul căreia a pus iudaismul ca religie salvatoare nu doar a poporului ales, ci a tuturor neamurilor.

În evaluarea operei sale contextul islamic este fundamental. Dintru început, adică din zicerile Profetului, există un imperativ intelectual care a transformat o mână de călăreţi veniţi din pustiurile Arabiei nu doar în armata unui imperiu formidabil, ci şi în cei mai mari cărturari ai Evului Mediu. „Ia înţelepciunea de oriunde o auzi, căci înţelepciunea poate veni de la cei neînţelepţi.” O spune Ibn Abbas, vărul lui Muhammad, o reia şi Moise Maimonide într-un comentariu la un text din Mishna[15]. Este un ecou la un *hadith*: „Cerneala cărturarilor este mai sfântă decât sângele martirilor”[16]. A fost nevoie de foarte puţin pentru a transforma o lume fără semnificaţii intelectuale special într-una însetată după cunoaştere: câteva îndemnuri şi limba arabă.

Cert este că, cu excepţia lui Filo[17], filosofia sistematică iudaică apare în spaţiul islamic[18], astfel încât nu se poate despărţi contextul de filosofia iudeo-islamică.

---

[14] Epoca noastră are o preferinţă marcantă pentru un alt polihistor, Leonardo da Vinci, pictor, inventator, sculptor, arhitect, muzician, inginer, cartograf, botanist. Opţiunea culturală pentru un geniu sau altul spune ceva despre aerul timpului. În vreme ce Maimonide, arheolog al ideilor, a intrat într-un con de umbră, Da Vinci, care este un faber, un tehnician, este în continuare un reper în cultură. Este greu să nu fim tentaţi să explicăm acest lucru prin preferinţa noastră pentru tehnologie şi rezolvarea problemelor punctuale, în detrimentul înţelegerii şi a ierarhizării ideilor.

[15] Stroumsa, *Maimonides in His World*, 12.

[16] https://islamqa.org/hanafi/askimam/4205/what-does-the-quote-the-ink-of-a-scholar-is-more-holy-than-the-blood-of-a-martyr-mean-does-it-have-something-to-do-with-education-and-schooling/ (Accesat la data de 02.02.2024)

[17] Exemplului lui Filo, care înfloreşte în diaspora grecească, i-am putea adauga Talmudul Bavli, care se încheagă într-un mediu chaldeo-persan. Dacă religia este etnică, filosofia iudaică este, în mai multe circumstanţe, rodul unor întâlniri de excepţie. Maimonide este şi el rezultatul unor multiple întâlniri.

[18] Stroumsa, *Maimonides in His World*, xii.

Aşa cum remarcă Shlomo Pines: „În sfera literaturii filosofice... gânditorii evrei au făcut apel prima dată la lucrările omologilor lor musulmani.”[19]

Nu vom trata aici decât câteva dintre ideile lui Maimonide a căror provenienţă este dinafara iudaismului. Observaţia preliminară pe care o facem este aceea că, în spiritul şi după manierele epocii sale, Maimonide scrie fără note de subsol şi cel mai adesea nu pomeneşte despre sursa multora dintre afirmaţiile pe care le face. Spiritul tradiţional nu recunoaşte paternitatea, după cum nici naşterea unei idei nu este lucru de luat în seamă. O idee adevărată este dintotdeauna şi aparţine tuturor celor capabili să o înţeleagă. O idee falsă trebuie combătută şi nimănui nu i-ar trece prin cap să şi-o asume. De aceea înaintea modernităţii nu există concepţia proprietăţii intelectuale, şi circulaţia ideilor nu cunoaşte obişnuitele bariere din ziua de azi. Atunci când un autor citează o sursă, o face într-un mod neglijent, care nu e condamnabil, iar dacă nu o face nu încalcă niciun imperativ etic.

De aceea cea mai bună metodă de investigare a surselor lui Maimonide rămâne cercetarea ideilor însele. În anii de după cucerirea Córdobei de către Almohazi, a luat contact cu teologia lui Muhammad ibn Tumart. Una din tezele promovate de acesta era aceea că înţelegerea antropomorfică a lui Dumnezeu este incompatibilă cu credinţa monoteistă. Concepţia abstractă, necorporală a lui Dumnezeu este cheia de boltă a doctrinei unităţii divine (*tawḥīd*) a acestui cărturar. Maimonide introduce această concepţie printre cele treisprezece principii ale credinţei iudaice[20]. Iar acesta nu este decât vârful aisbergului: conform lui Gideon Libson[21], toată terminologia juridică din scrierile lui Maimonide este împrumutată din cea a şcolilor de sharī’ah: Shafi’i, Hanafi şi chiar Maliki[22]. Se pare că portretul lui Messia din opera lui Maimonide nu este decât o reluare a lui Mahdi, aşa cum este înfăţişat de Ibn Tumart.

---

[19] Shlomo Pines, „Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors,” *Proceedings of the Israel Academy of Science and Humanities* 1.10 (1967): 1.

[20] Cele treisprezece principii se găsesc în lucrarea *Comentariu la Mishna* (Sanhedrin 10). https://www.sefaria.org/Rambam_on_Mishnah_Sanhedrin?tab=contents (accesat la 19 decembrie 2023).

[21] G. Libson, „Interaction between Islamic Law and Jewish Law during the Middle Ages,” in E. I. Cuomo, ed., *Law in Multicultural Societies: Proceedings of the International Association of Law Libraries, (Jerusalem, July 21-26, 1985)* (Ierusalim, 1989), 96.

[22] Şcolile de sharī’ah (madhab) din islamul sunnit nu au echivalent în creştinism. La originea fiecăreia se află un savant care a codat Sunna (Legea Orală), şi în ciuda faptului că de-a lungul timpului au existat dezbateri între reprezentanţii lor, îşi recunosc reciproc valabilitatea. Geografic vorbind, Shafi’i acoperă Africa Orientală şi Asia de Sud-Est, Hanafi este întâlnită în Asia Centrală şi de Sud, iar Maliki Nordul şi Vestul Africii.

A fost un formidabil „arheolog al ideilor”[23]. I-a studiat pe Alexandru de Aphrodisias şi Themistius, Alfarabi şi Ghazali, Saadia şi Bahya, Judah Halevi, Abraham bar Hiyya, Abraham ibn Ezra. L-a preţuit enorm pe Aristotel, pe care l-a numit „prinţul filosofilor”, dar nu s-a sfiit să-l contrazică mai ales în problema eternităţii lumii. Într-o scrisoare adresată lui Ibn Tibbon, traducătorul Ghidului în limba ebraică, specifică: „Lucrările lui Aristotel, şi doar ele, conţin rădăcinile şi principiile penrtu toate celelalte lucrări ştiinţifice.”[24] Metafizica lui Ibn Sina (Avicenna) trebuie să-i fi servit drept sursă de inspiraţie la fel de mult ca lucrările neoplatonismului. Reflecţiile religioase ale lui Ibn Rushd (Averroes) îi sunt familiare.

Unii nu ezită să spună că fără el scolastica creştină nu s-ar fi născut. Dacă este aşa, împarte gloria cu Ibn Sina şi Ibn Rushd, prin intermediul cărora Aristotel ajunge în Europa Apuseană. Alexandru de Hales (Doctor Irrefragibilis), Albertus Magnus, Toma d’Aquino i-au preluat doctrinele, le-au adaptat la creştinism şi le-au inclus în sistemele lor. Meister Eckhart îl citează la fel de mult ca pe Fericitul Augustin. Este singurul gânditor medieval care a avut un efect de durată în teologii diferite: creştină, islamică şi iudaică[25].

„Efectul de margine” de la permacultură la culturà

În 1978, ecologistul australian Bill Mollison, în lucrarea revoluţionară Permaculture One, expune un concept din ştiinţele mediului: „interfaţa dintre două ecosisteme reprezintă un al treilea sistem, mai complex, care le combină pe amândouă”[26]. Numeşte acest paradox ecologic: efectul de margine (*the edge effect*). Întâlnirea dintre lac şi uscat, dintre pădure şi câmp duce, aşadar, la o bogăţie naturală inexplicabilă, pe care niciunul dintre cele două medii de întâlnire nu o înregistrează. Pentru forţa sa explicativă cu totul specială, propunem utilizarea cadrului conceptual oferit de efectul de margine în cazul lui Moise Maimonide. Este superior conceptului de „gânditor mediteranean” structurat de Sarah Stroumsa prin universalitatea pe care o surprinde: ar putea fi utilizat de exemplu pentru a explica *India* lui Al-Biruni, sau influenţele islamice din arhitectura Bisericii Trei Ierarhi din Iaşi, pentru că peste tot acolo unde se întâlnesc două culturi tradiţionale are loc o fecundare intelectuală şi artistică specială. Cu efectul de margine putem ieşi din particularismele mediteraneene pentru a ne ridica la universalitate.

În niciun caz nu trebuie făcută legătura între multiculturalismul Europei secolelor XX-XXI şi efectul de margine. Realitatea este că modernitatea, dacă se întâlneşte cu o

---

23 Stroumsa, *Maimonides in His World*, 11.

24 Stroumsa, *Maimonides in His World*, 82.

25 Heschel, *Maimonides*, 168.

26 Bill Mollison, *Permaculture One*, Stanley (Tasmania: Tagari Publications, 1990), 29.

societate tradiţională, cel mai adesea sub forma colonialismului, nu are instrumentele necesare intrării într-un dialog. Este adevărat că nici cultura tradiţională nu este pregătită pentru modernitate, pe care nu o poate nici evalua, nici asimila. Între modernitate şi tradiţie au loc coliziuni, niciodată întâlniri. Pot coexista pe acelaşi teritoriu până când una dintre ele moare, fără să-şi dea nimic la schimb. Iar cea care moare nu este întotdeauna tradiţia, să ne uităm la ultimele decenii din Orientul Apropiat: după o scurtă perioada de cochetare cu aerul modernităţii occidentale, are loc o întoarcere masivă la rădăcinile spiritualităţii. Nici multiculturalismul Uniunii Europene n-a fost premeditat altfel decât ca o coabitare pragmatică.

Efectul de margine nu duce la sincretism. Atunci când două medii se întâlnesc în natura, fiecare îşi păstrează specificul. La fel se petrec lucrurile şi în întâlnirile dintre civilizaţiile tradiţionale. Probabil că cel mai bun exemplu de care dispunem este cel al islamului. După cum spune Seyyed Hossein Nasr, profesor de studii islamice la Universitatea George Washington din Statele Unite, islamul este singura religie care a avut contact direct cu aproape toate familiile de religii ale lumii: „Dacă aţi fi trăit în Persia în urmă cu o mie de ani, probabil că aţi fi avut vecini sau prieteni creştini sau evrei şi probabil că aţi fi cunoscut sau aţi fi avut prieteni zoroastrieni. Mai mult decât atât, aţi fi auzit cu certitudine despre buddhism şi hinduism, şi povestiri, idei şi chiar ştiinţe de origine indiană ar fi existat în societatea voastră. Dacă aţi fi fost cărturari, aţi fi citit India lui Biruni. Dacă aţi fi trăit în perioada Safavidă, aţi fi putut chiar citi comentariul persan al lui Mir Findiriski la Yoga Vasishtha, o lucrare notabilă care este una dintre cele mai importante cărţi de filosofie şi religie comparată dinaintea timpurilor moderne, o lucrare pentru care încă nu avem un text complet şi critic editat. Upanishadele au fost traduse în persană mult timp înainte de a fi traduse în latină din persană de către Anquétil-Duperron.”[27] Aşadar, întâlnirea comunităţilor tradiţionale nu duce la confuzii identitare, nimeni nu renunţă la ceea ce este pentru identitatea vecinului, ci la un fabulos comerţ de idei, aflat la dispoziţia exclusivă a celor care-l pot valorifica.

Ar trebui să punem efectul de margine în conexiune cu conceptul de întâlnire a religiilor, formulat şi argumentat de Anca Manolescu. Pluralismul religios, cu care creştinismul a luat contact relativ recent (avem în vedere catolicismul şi protestantismul occidental, pentru că ortodoxia a fost tot timpul în contact cu islamul, iar creştinismul nestorian are o lungă istorie asiatică de convieţuire cu buddhismul şi islamul, asupra cărora nu s-au făcut prea multe cercetări), dacă s-a dovedit fecund pentru iudaism, ar putea probabil revigora, fie şi prin forţa exemplului, un creştinism ros de rugina laicităţii? Răspunsul la astfel de întrebări îl dă istoria.

Putem considera curentul New Age un efect de margine al întâlnirii dintre modernitatea anglo-saxonă şi cultura tradiţională a Indiei. Dacă e aberant şi

---

[27] Seyyed Hossein NASSR, *In Search of the Sacred* (Santa Barbara: Praeger, 2010), 297-8.

anti-intelectual, este pentru că posibilităţile modernităţii nu au fost niciodată altele (să ne amintim de ceea ce spuine Aristotel: cunoaşterea este pe măsura cunoscătorului). Nu este suficientă o întâlnire pentru ca bogăţia extraordinară (colonialismul britanic în India poate fi asimilat unei întâlniri), mai trebuie şi ca actorii ei să fie capabili de schimburi, să aibă ce oferi şi capacitatea de a primi. Altfel, schimbul de daruri este compromis, întâlnirea este ratată atunci când una din părţi nu poate prelua decât sub forma unor fragmentări, confuzii şi falsificări. Există în New Age o diluare intelectuală, un efect de sărăcie incompatibil cu efervescenţa pe care o antrenează efectul de margine în întâlnirea dintre două culturi tradiţionale.

Concluzii

Opera lui Moise Maimonide rămâne vie şi azi, la opt secole după elaborarea ei. Este atât de amplă şi de profundă încât nimeni dintre cei chemaţi să o parcurgă nu pleacă altfel decât îmbogăţit în urma acestui exerciţiu. Este legitim să ne întrebăm cum a fost cu putinţă pentru un om, fie el şi excepţional, să redacteze lucrări cu o astfel de perenitate. Prima explicaţie ţine de natura celor tratate: cu cât subiectele sunt mai înalte, cu atât posibilitatea de a scrie lucruri definitive este mai mare. A doua explicaţie am surprins-o în cadrul conceptual al efectului de margine: întâlnirile spiritualităţii autentice au o remarcabilă fecunditate.

Dincolo de asperităţile aparente ale lumii (persecuţii religioase, convertiri putative, migrări din loc in loc), deasupra vicisitudinilor sorţii (moartea celor apropiaţi, tracasări legate de traiul zilnic), răzbeşte întotdeauna căutarea şi găsirea lui Dumnezeu. Un personaj cu amplitudinea lui Moise Maimonide are forţa de a converti fiecare adversitate într-un prilej de creştere intelectuală, toate impedimentele se topesc în opera lui pentru a-i aduce substanţă şi profunzime. Este un mare înnoitor religios, noutatea fiind o restaurare, o reamimtire platoniciană, o întoarcere la cele vechi. Există în islamul sufit cu referire la unele personaje excepţionale titlul de Qotb (Pol spiritual). Moise Maimonide n-a fost doar Polul iudaismului medieval, ci cu certitudine a servit drept reper şi creştinilor din Apusul Europei, şi musulmanilor.

Elemente de antropogeneză în miturile mesopotamiene[1]

Drd. **Decebal Gorea**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca
pr.decebal@gmail.com

Abstract

Mesopotamia, one of the ancient cradles of civilization and an area of interference of numerous peoples and cultures has handed down to posterity a whole series of myths that preserve a very interesting and valuable religious dowry. Analyzing the myths discovered in the 19th century on clay tablets from Nineveh and other parts of the Near East, some scholars have drawn the hasty conclusion that the Old Testament did not develop independently of Babylonian thought but sprang from it. Hence the idea of pan-Babylonianism, a concept that has been dismantled by subsequent research. In the present study, we set out to identify the anthropogenizing elements of some of the better-known Mesopotamian myths, categorizing them according to several themes: the dichotomous constitution of man, the purpose of his creation, the creative sacrifice, the inclination to sin and the quest for immortality. We consider this approach beneficial for the understanding of the biblical account of creation which, beyond its undeniable uniqueness and value, has some similarities with these myths, as a proof that the unique truth revealed by God and received by each people, was articulated differently by the peoples of the Near East, according to their culture and capacity of understanding.

Keywords: Mesopotamia, Myth, Creation of man, *Enuma eliš*, Atrahasis

Introducere

Una dintre cele mai vechi civilizații și religii ale Antichității, formată în zona fluviilor Tigru și Eufrat[2] – Mesopotamia de odinioară – era un teritoriu cu o lungime de aproximativ 1000 km și o lățime maximă de aproape 400 km, care se suprapune, în linii mari, cu teritoriul actual al Irakului. Dezvoltarea culturală și religioasă a acestui teritoriu a fost influențată în special de două grupuri de populații: sumerienii, un popor nesemit, care s-a stabilit în partea de sud a Mesopotamiei începând cu mileniul al IV-lea î.Hs., probabil venind din Asia Centrală și triburile semite ale

---

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

[2] Cele două fluvii, izvorâte la mică distanță unul de altul din masivul Niphates (munții Armeniei), se unesc la Nahairat într-unul singur, Shatt Al Arab, care se varsă apoi în Golful Persic printr-o mică deltă.

akkadienilor, babilonienilor și asirienilor, care au apărut aici începând cu mileniul al III-lea î.Hs.[3]. Istoria tumultuoasă a țării dintre fluvii, marcată de nenumărate lupte de ocupație ale triburilor care s-au perindat de-a lungul mileniilor, și-a pus amprenta și asupra religiei, fapt observat și din asimilarea unor elemente vechi de către populațiile nou-venite sau înlocuirea cu altele noi. Acest fenomen este remarcat în special la nivelul panteonului, dar și al concepției asupra omului și a lumii.

La fel ca alte societăți, civilizaţiile mesopotamiene au creat o descriere logică a lumii în care trăiau, bazată pe nivelul lor de cunoştinţe despre viaţă şi natură. În felul acesta, realităţile cu care se întâlneau vor fi transpuse la nivelul credinţelor religioase şi al concepţiilor cosmologice. De exemplu, trăind într-un teritoriu înconjurat de apă, ei vor percepe pământul ca pe o luntre care pluteşte pe apă, după modelul celor cu care navigau pe Tigru şi Eufrat. Cerul în schimb, e văzut ca o boltă aşezată deasupra pământului, după modelul corturilor în care semiţii, ca popoare nomade, au locuit[4]. De asemenea, contrastul pe care îl observau între apa lină şi binefăcătoare a câmpiilor şi apele repezi şi învolburate ale munţilor de unde au venit akkadienii, va fi transpus în unirea celor două principii acvatice ale *Enumei eliš*: Apsu şi Tiamat și exemplele de acest fel pot continua.

Astfel, mesopotamienii vor alcătui speculaţii asupra naturii Universului, asupra originii sale şi mai mult, asupra organizării şi modului său de funcţionare. Nu în ultimul rând, vor încerca să explice originea omului, toate fiind articulate în special la nivelul miturilor care, în ansamblul lor, conduc spre ideea unei creații etapizate: mai întâi zeii (printre care demonii și zeii minori), apoi lumea, iar la urmă, omul. Niciunul dintre miturile despre crearea lumii nu descrie o cosmogonie care să nu implice actul antropogonic, deoarece, în aproape toate cazurile, crearea omului este considerată ca fiind scopul principal al creației. Deși zeii sunt adesea prezentați ca apărând din nimic, tocmai pentru a mișca timpul și a instaura ordinea în haosul primordial, miturile cosmogonice văd în aceasta un lucru dictat de o perfectă finalitate: omul[5].

Mitul este una dintre creaţiile imemoriale ale minţii omeneşti, poate chiar cea mai veche, cu o importanţă uriașă în viaţa religioasă a omului arhaic. Funcția

---

[3] Nicolae Achimescu, *Istoria și filosofia religiilor. Religii ale lumii antice* (București: Basilica, 2015), 102-4. Vezi și Constantin Daniel, *Civilizaţia asiro-babiloniană* (București: Sport-Turism, 1981); Walter Krauss, *Civilizaţia Asiro-Babiloniană* (București: Prietenii Cărţii, 2000).

[4] La rândul lor, evreii socoteau cerul întins ca un cort deasupra suprafeţei plane a pământului, asemănător celor în care ei, ca nomazi, au locuit. Poeticul imaginilor din Psalmul 103,3 este sugestiv în această privinţă: „Cel ce întinzi cerul ca un cort; Cel ce acoperi cu ape cele mai de deasupra ale lui”. Eugen Moraru, „Creaţia şi providenţa în lumina Psalmului 103,” *Mitropolia Ardealului* 5-6 (1983): 301.

[5] Victor Kernbach, *Miturile esenţiale* (București: Univers Enciclopedic, 1996), 17-8.

principală a mitului este aceea de a reactualiza timpul sacru în care s-au desfășurat evenimentele evocate și de a-i transpune – pe narator și ascultător – în acel timp de „la începuturi”, în timpul primordial şi atemporal. Este o narare care are așadar consecințe reale în mentalul omului arhaic. „Mitul nu povestește evenimentul sau personajul primordial, ci este în legătură directă cu el.”[6] Altfel spus, omul e rupt de timpul cronologic, „istoric”, și proiectat cel puţin simbolic, în Marele Timp, *in illo tempore*, într-un moment ce nu poate fi măsurat, întrucât nu are durată. Mitul implică aşadar o rupere de timp şi de lumea înconjurătoare, o abolire a timpului profan şi totodată o deschidere către Marele Timp, Timpul sacru, pe care îl reactualizează în mod neîntrerupt[7].

Crearea omului este unul dintre episoadele cele mai semnificative ale mitologiei mesopotamiene. Dintre miturile care cuprind elemente de antropogeneză ne-am oprit în acest studiu asupra: marelui poem epic al creației *Enuma eliš*, *Mitul lui Atrahasis*, *Mitul despre Dilmun*, *Mitul lui Adapa* și nu în ultimul rând *Epopeea lui Ghilgameș*, cea mai faimoasă creație a literaturii babiloniene care, deși nu e propriu-zis un mit, cuprinde elemente de antropogeneză, preluate din mituri anterioare. Am optat pentru o structurare a acestui studiu pe teme, extrase din elementele de antropogeneză identificate. Astfel, în cele ce urmează ne vom opri asupra: constituției dihotomice a omului (trupul din lut și „sufletul” provenind de la divinitate), scopului creării omului, sacrificiului creator, înclinației omului spre păcat și căutării nemuririi. Toate aceste teme se împletesc în miturile pe care le vom analiza.

Constituția dihotomică a omului

Antropogeneza mesopotamiană postulează crearea omului de către divinitate în mod direct[8], din pământ, împărtășind, într-o oarecare măsură, substanţa divină: respirația lui Enki, sângele sau saliva zeilor. Acest lucru este evidenţiat şi de faptul că elementul spiritual pe care-l avea omul în constituţia sa, „spiritul”, purta numele de *illu*, care în limba akkadiană însemna „zeu”. Acest „suflet” era imaginat ca detaşân-du-se de corp, precum respiraţia, semn caracteristic al vieţii. Zeii îl atribuie omului atât timp cât durează viaţa; când suflarea încetează, trupul se descompune şi nu rămâne decât un fel de imagine impalpabilă a acestuia, un spectru[9]. Nu întotdeauna

---

[6] Corneliu Panaite, „Fenomenologia mitului și a expresiei religioase în opera lui Eliade,” *Analele științifice ale Universității „Al. I. Cuza” din Iași. Filosofie*, 1-2 (1993): 39.

[7] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri* (Bucureşti: Humanitas, 1994), 71-3.

[8] Numele date oamenilor sunt unul din indiciile creării omului de către zeu, fiecare nou-născut fiind privit ca un dar al divinității: Assur-ahaiddina (Assarhaddon) = „Assur a dat un frate”, Assur-baniapla (Assurbanipal) = „Assur creează un fiu” etc., Achimescu, *Istoria și filosofia religiilor*, 154.

[9] Sabatino Moscati, *Vechile civilizaţii semite*, trad. de Eugen Costescu (Bucureşti: Meridiane,

însă elementul spiritual al omului a fost exprimat prin *illu*, așa cum observăm în perioada akkadiană. Sumerienii, cea mai veche populație a Mesopotamiei, nu aveau un cuvânt care să poată fi asociat sufletului, deși se discută despre un anumit *zi*, având înțelesul de „suflu de viață” [10].

Venind înspre popoarele semite așezate în vestul Mesopotamiei, în teritoriul dintre munții Taurus și deșertul arabic, respectiv Marea Mediterană și Eufrat, între care un rol important l-au jucat canaaneenii, fenicienii și arameii, primii veniți probabil tot din zona Golfului Persic, găsim o concepție ceva mai articulată a noțiunii de suflet. Pentru ei *rephaim* („cei slabi”, „umbrele”) rămân legate în continuare de trupurile pe care le-au părăsit prin moarte și prin urmare resimt repercusiuni în urma oricărei atingeri a cadavrelor. De asemenea, cadavrul avea o valoare sacră, iar cei care ar fi profanat mormintele erau urmăriți de blestemele zeilor[11]. Înhumarea în poziție chircită, având alături diferite obiecte necesare vieții și mai târziu mumificarea, cel puțin pentru nobili, ne pot duce cu gândul la ideea continuării vieții dincolo de moarte, unde omul va renaște din pântecele pământului-mamă.

Deși nu sunt foarte clare atributele acestui *illu*, *zi* sau *rephaim*, ca element constitutiv al omului, care îi animă trupul, putem afirma fără echivoc dihotomia ființei umane în viziunea religiilor mesopotamiene. Aceasta poate fi sesizată de pildă în *Epopeea lui Ghilgameş*[12] unde, alături de legendarul rege al Urukului, apare Enkidu, prietenul şi camaradul său de arme, care împreună cu Ghilgameş îl vor înfrunta pe demonul Humbaba. În legătură cu crearea lui Enkidu, epopeea mărturiseşte următoarele: „Aruru îşi spălă mâinile, frământă lutul, scuipă peste el: şi aşa îl făuri, acolo în pustiu, pe Enkidu, războinicul, făptură a liniştii de noapte, împletitură de puteri înnodate de Ninurta.”[13] Deşi textul nu relatează crearea primilor oameni, totuşi întâlnim aici o asemănare uimitoare cu exprimarea antropomorfică

1975), 52.

[10] ACHIMESCU, *Istoria și filosofia religiilor*, 119.

[11] ACHIMESCU, *Istoria și filosofia religiilor*, 205-6.

[12] „Ca și *Enuma eliš*, aceasta a fost descoperită în urma săpăturilor din 1840, la biblioteca regelui asirian Assurbanipal de la Ninive. Tăblițele care relatează diferite părți ale poveștii sunt datate între 2100-627 î.e.n. Avându-și cu siguranță izvorul în tradiția orală sumeriană, istorisirea a fost inscripționată probabil pe la 2100 î.e.n. *Epopeea lui Ghilgameș* este un poem epic, aparținând culturii sumero-Babyloniene. Este socotită cea mai veche scriere literară păstrată a umanității, datând de la începutul mileniului al III-lea î.e.n.”, Renata TATOMIR, *Introducere în istoria și cultura civilizațiilor mesopotamiene* (București: Pro Universitaria, 2015), 115-6. Pentru un comentariu detaliat al *Epopeei lui Ghilgameș* vezi A. R. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, vol. 1-2 (New York: Oxford University Press Inc., 2003).

[13] *Epopeea lui Ghilgameş*, trad. de Brebeanu Alina Loredana (București: MondoRo, 2014), 35-6.

din Facere 2,7: „Atunci, luând Domnul Dumnezeu ţărână din pământ, a făcut pe om şi a suflat în faţa lui suflare de viaţă şi s-a făcut omul fiinţă vie." În *Epopeea lui Ghilgameş*, omul apare aşadar ca fiind creat din lut şi din saliva divinităţii, în mod nemijlocit de către Aruru, zeiţă asociată întotdeauna lui Marduk[14].

Sacrificiul creator

Crearea omului din lut sau țărână este un motiv întâlnit în diverse variante mai peste tot în lume. În Mesopotamia însă, această temă este împletită adesea cu cea a sacrificiului sau a auto-sacrificiului din partea zeului. Vom ilustra prin câteva exemple:

Mitul lui Atrahasis (sec. al XVII-lea î.Hr.) cuprinde una dintre variantele mesopotamiene ale potopului, trimis de zei pentru a distruge omenirea. Atrahasis[15], omul bun, la îndemnul lui Enki își construiește o corabie în care aduce câte două animale din fiecare specie, salvând astfel viața pe pământ. Deși accentul este pus pe eroul Atrahasis și pe căutarea nemuririi de către acesta, prima parte a mitului prezintă de asemenea interes, întrucât înfățișează momentul creării omului: zeiţa Nintu îl modelează pe om din lut amestecat cu sângele zeului care condusese ceata de zei minori, care s-au răsculat împotriva lui Enlil. Redăm momentul în care Ea/ Enki expune planul său cu privire la crearea omului: „Enki deschise gura şi le spuse marilor zei: Prima, a şaptea şi a cincisprezecea zi a lunii, voi pregăti, pentru purificare o baie. Să fie înjunghiat un zeu, iar ceilalţi zei, aruncându-se în ea, să fie purificaţi! Cu carnea şi sângele acestui zeu, Nintu să amestece nişte lut pentru ca zeul însuşi şi omul să se afle împreună amestecaţi în lut. Iar de acum înainte vom fi în voie. Din carnea zeului va fi și în om un «spirit», care îl va arăta întotdeauna viu după moartea sa. Acest «spirit» va fi acolo pentru a-l feri de uitare!"[16]

---

[14] În legătură cu Enkidu este interesantă şi evoluţia pe care epopeea o surprinde în viaţa lui. Iniţial un om al pădurilor, „nu ştie ce sunt oamenii, nici cum trăiesc oamenii". Enkidu trăieşte printre animale, pe care le apără şi care nu se tem de el. Din nou observăm similitudinea cu referatul biblic, unde protopărinții, înainte de cădere, trăiau în armonie cu toate animalele, care nu se temeau de ei. Viaţa lui Enkidu va parcurge însă un moment iniţiatic – întâlnirea cu curtezana trimisă de Ghilgameş, pentru a-l ademeni. În opinia lui Marie-Madeleine Davy, această curtezană are asupra lui un rol civilizator: „Femeia este cea care, prin bucurie şi prin iubirea spre care te îndreaptă bucuria, va fi începătoarea lungii evoluţii ce va conduce la marile civilizaţii urbane". Marie-Madeleine Davy, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. 3, trad. de Marius Lazurcă (Timișoara: Amarcord, 1999), 88. Pentru paralele între antropogeneza mesopotamiană și referatul biblic al creației, vezi și Wilfred G. Lambert, *Ancient Mesopotamian Religion and Mythology: Selected Essays* (Germania: Mohr Siebeck, 2016), 134-226.

[15] Din akkadiană: *ḫaṭṭu ḫasīsu* = „sceptrul ingeniozității", „Atrahasis," accesat în martie 13, 2023, https://ro.frwiki.wiki/wiki/Atrahasis.

[16] Jean Bottéro, Samuel Noah Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie*

Textul cuprinde o serie de elemente foarte interesante: mai întâi observăm antropomorfismul zeilor[17], faptul că au trupuri de carne. Antropomorfismul este larg întâlnit în panteonul religiilor mesopotamiene și nu numai: zeii au slăbiciuni, sunt pătimași, au nevoie de jertfe, iar omul este creat tocmai pentru a răspunde acestor nevoi. El este cel care lucrează în locul zeilor: îngrijește templele (locuințele zeilor), împlinește cultul[18] și în special jertfele, care asigură hrana zeilor. M. Davy vede raportul dintre om şi divinitate realizat pe trei trepte de intensitate, ca un reflex al ordinii ce domnea în întregul Univers. Astfel, raportul dintre rege şi zeu este cel mai strâns, urmat de raportul preot-zeu, iar în cele din urmă de cel dintre omul simplu şi zeu. Cuvântul semitic *ebed*, prin care se făcea referire la omul de rând, provine de la o rădăcină verbală care înseamnă „a face, a lucra”, exprimând ideea de „lucrător”. Acest cuvânt este cel mai potrivit pentru a exprima raportul dintre om şi zeu. Oamenii sunt *lucrătorii* care duc la bun sfârşit lucrarea condusă de rege, potrivit voinţei zeului[19]. Aceasta este misiunea omului pe pământ, misiune hotărâtă de Marduk încă înainte de crearea sa. „În Mesopotamia şi în civilizaţiile învecinate, se credea că omenirea a fost creată în mod exclusiv pentru a-i sluji pe zei şi că unica ei menire era aceea de a le asigura băutura, mâncarea, de a le ridica un lăcaş şi de a le înlesni astfel o viaţă lipsită de orice griji materiale.”[20] De aici ascendentul pe care oamenii considerau că îl au, până la un anumit grad, asupra divinității: în virtutea unei relații *do ut des* omul credea că îi poate cere zeului orice ajutor, pentru că oricând și-ar fi putut retrage jertfele de care zeul era dependent[21].

Amy L. Balogh observă însă și un alt scop al creării omului: pornind de la *Enuma eliš* și preamărirea lui Marduk, prin recitarea celor 50 de nume ale sale de către adunarea zeilor, precum și de la epilogul poemului, unde oamenii primesc porunca de a ține minte aceste nume și de a le transmite din generație în generație, Balogh conchide că scopurile antropogenezei au fost preamărirea zeului suprem

---

mésopotamienne (s.l.: Gallimard, 1993), 537.

[17] Achimescu afirmă că divinitățile babiloniene mai vechi, precum: Apsu, Tiamat, Lakhmu, Lakhamu, Anșar și Kișar nu puteau fi concepute antropomorfic. Abia odată cu crearea lui Ea de către Anum se înfiripează concepția antropomorfică despre divinități. Achimescu, *Istoria și filosofia religiilor*, 149. Numele zieței akkadiene *Ishtar*, (*Inanna* pentru sumerieni, *Astarte* pentru popoarele vest-semite), provenit de la rădăcina *ish* = bărbat, *ishah* = femeie, arată de asemenea antropomorfismul zeilor.

[18] Cuvântul pentru cult este *dullu* = „muncă”, în babiloniană.

[19] Davy, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, 83, 85.

[20] Jean Deshayes, *Civilizaţiile vechiului Orient*, vol. 2, trad. Constanţa Tănăsescu (Bucureşti: Meridiane, 1976), 53.

[21] Achimescu, *Istoria și filosofia religiilor*, 151. Pe de altă parte, la popoarele vest-semitice întâlnim și termenul *kalb* = „câine”, ca expresie a dependenței omului de divinitate. Achimescu, *Istoria și filosofia religiilor*, 195.

Marduk și transmiterea cultului său posterității. „*Enuma eliš* este acolo unde adepții săi își găsesc sensul realității. Este, de asemenea, acolo unde identitatea și memoria se întâlnesc, așa cum doar în amintirea numelor lui Marduk scopul vieții umane vine la lumină.”[22]

Revenind la *Mitul lui Atrahasis*, dincolo de antropomorfismul zeilor, remarcăm accentul pus pe înrudirea omului cu zeii: „Cu carnea şi sângele acestui zeu, Nintu să amestece nişte lut pentru ca zeul însuşi şi omul să se afle împreună amestecaţi în lut.” Omul nu a fost făcut doar după un plan divin, ci poartă în el sânge din cel al zeilor, salivă, suflu vital și este amestecat cu zeii în același lut. Prin urmare, el s-a simţit întotdeauna legat de zeii săi printr-o legătură de rudenie, fapt esențial, întrucât ne arată că între om și divinitate nu este o distanță de nestrăbătut, așa cum observa Eliade: „oamenii nu sunt numai servitorii zeilor, ci totodată imitatorii lor, şi, prin urmare, colaboratorii lor.”[23]

Elementul principal al textului citat este însă sacrificiul unei zeități în scopul creării omului, cel sacrificat fiind tocmai zeul care a condus revolta zeilor minori (Igigi) împotriva celor majori (Anunnaki), pe motiv că aceștia din urmă îi obligaseră pe primii să muncească pentru ei. Soluția vine din partea lui Enki, care propune crearea oamenilor pentru a munci în locul zeilor, fapt ce se va împlini prin sacrificarea zeului amintit[24]. „Spiritul” acestui zeu este așezat și el în om, fapt ce conduce la ideea continuării vieții dincolo de moarte: „din carnea zeului va fi și în om un «spirit», care îl va arăta întotdeauna viu după moartea sa.” William L. Moran observă că *temu*, spiritul zeității sacrificate pentru crearea omului, rămâne în umanitate și este semnalat de bătaia de tobă a inimii, care îi amintește mereu omului de contribuția divinității la crearea lui[25], conferindu-i totodată un caracter răzvrătit, rebel, întrucât

---

[22] Amy L. Balogh, „Myth, Meaning, and the Work of Life: Enuma Elish and the Garden of Eden (Genesis 2:4–3:24) on the Value of Human Labor and Memory,” *Religions* 13.703 (2022): 8.

[23] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. 1 (Chișinău: Universitas, 1992), 62.

[24] Krzysztof Ulanowski, „The Influence of Creation and Pursuit of Immortality on Human Status in Mesopotamia,” *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* 15.3 (2014): 18. Vezi și Tikva Frymer-Kensky, “The Atrahasis Epic and Its Significance for Our Understanding of Genesis 1-9,” *The Biblical Archaeologist* 40.4 (1977): 149; Francesca Rochberg, „Mesopotamian Cosmology” in *A companion to the Ancient Near East*, ed. Daniel C. Snell (Hoboken: John Wiley & Sons, Inc., 2020), 305-20.

[25] William L. Moran, „The Creation of Man in Atrahasis I 192–248,” in *The Most Magic Word: Essays on Babylonian and Biblical Literature*, ed. William L. Moran (Washington. DC: Catholic Biblical Association of America, 2002): 84-86; în Louise Pryke, „Religion and Humanity in Mesopotamian Myth and Epic,” *Oxford Research Encyclopedias* 21 (2023), https://oxfordre.com/religion/display/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-247.

vorbim de spiritul unei zeități răzvrătite[26]. Iar după moarte, omul trăiește tot prin acest spirit, asemenea unei fantome, numită de acum *etemmu*[27].

Ideea sacrificiului creator se regăsește şi în alte mituri, căpătând uneori forma auto-sacrificiului. Spre exemplu, un alt text îl prezintă pe Marduk, care îl zideşte pe om din pământ şi sângele său: „Voi închega sângele meu, îl voi face os. Voi ridica pe om în picioare, în adevăr omul va fi [...] Voi zidi omul, locuitorul pământului [...].”[28] Leonard W. King, traducătorul acestui text, vede în el similitudini cu antropogeneza chaldeeană, consemnată de Berossos în *Povestea Babilonului* (*Βαβυλωνιακὰ*) (aprox. 290 î.Hr.) o scriere în trei cărți, pierdută din păcate, dar cunoscută prin consemnări ale unor autori ulteriori. „Şi Bel, văzând că pământul era deşert, dar roditor, porunci unuia dintre zei să-i reteze (lui Bel) capul, să amestece sângele care va curge cu pământ şi să facă oameni şi animale capabile de a suporta aerul.”[29] De altfel, se ştie că în epoca babiloniană cei doi zei, Marduk și Bel, vor fuziona într-o singură divinitate.

Înţelegerea generală a acestor mituri este simplă: creaţia implică întotdeauna un act de sacrificiu. Potrivit lui Eliade, o viaţă poate fi oferită doar prin jertfirea de sine. Această concepţie este atât de profund înrădăcinată în sufletul omului, încât este reflectată în „motive” care păstrează doar o vagă structură cosmologică, cum ar fi Meşterul Manole. Într-un fel sau altul, gestul primordial al zeului – crearea omului din propriul sânge – este imitat şi repetat de om prin toate „acţiunile” sau „construcţiile” sale, chiar dacă sacrificiul real este înlocuit de o efigie sau un ritual[30].

Tema sacrificiului creator capătă însă noi valențe în marele poem epic al creației *Enuma eliš*, denumit astfel după cuvintele cu care începe: „Când sus...”. Păstrat pe şapte tăbliţe în biblioteca lui Assurbanipal din Ninive, *Enuma eliš* reprezintă o încercare dramatică de a explica originea lumii şi de a-l preamări totodată pe Marduk, zeul principal în perioada babiloniană[31]. După cosmogonia

---

[26] Benjamin R. Foster, „Mesopotamia” în *A Handbook of Ancient Religions*, ed. J. Hinnells (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 181.

[27] Ulanowski, „The Influence of Creation,” 19. Vezi și Luigi Cagni, „Religia Mesopotamiei,” în *Istoria Religiilor*, ed. Giovanni Filoramo, vol. 1 *Religiile antice*, trad. de Smaranda Scriitoru, Cornelia Dumitru (Iași: Polirom, 2008), 155.

[28] Leonard W. King, “The Seven Tablets of Creation”, în *Le poéme sumèrien*, ed. Langdon, 33-4, Mircea Eliade, *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (Iași: Moldova, 1991), 64-5.

[29] Eliade, *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, 65.

[30] Eliade, *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, 65-6.

[31] Marduk, fiul lui Ea, cunoscut în Biblie drept Bel, o va înfrânge pe Tiamat (marea sărată), creând din corpul ei despicat în două, cerul și pământul și devenind apoi zeul suprem al panteonului babilonian. Faptul că poemul îl aduce în prim-plan pe Marduk nu trebuie privit ca o trecere spre monoteism, ci doar ca o acțiune în acord cu aducerea Babilonului, al cărui zeu tutelar era, la statutul de supremație în întregul regat. Remus Rus, „Considerații asupra

propriu-zisă înfăptuită de Marduk, acesta concepe ideea unei făpturi umane, ca o încununare a tuturor lucrurilor create. Omul este zidit din lut, care, pentru a prinde viață, este amestecat cu sângele zeului Kingu: „Marduk, auzind chemarea zeilor, hotărî să făurească o lucrare frumoasă. Cu glas tare el îi vorbeşte lui Ea şi îi spune ceea ce îşi zisese în sine: «Vreau să fac o reţea de sânge, să întocmesc un schelet de oase şi să înalţ o fiinţă omenească al cărei nume să fie acela de Om! (*lullû*)» [...] Răspunzându-i, Ea rosti aceste cuvinte [...]: «Să fie jertfit unul singur dintre zei, să fie nimicit (numai) el, spre a se întemeia omenirea!» [...] Acela (Kingu) fu legat în lanţuri; fu adus şi ţinut înaintea lui Ea; i se dădu osânda: i-au deschis vinele sângelui. Din sângele lui, (Ea) făcu omenirea şi pe zei îi descărcă de povară."[32] Tema sacrificiului în actul antropogonic este aceeaşi ca în exemplele de mai sus, însă Georges Minois observă în cazul *Enumei eliš* un element semnificativ: Kingu, în pofida faptului că a fost unul dintre zeii originari, a devenit arhidemon, conducătorul cetei de demoni creaţi de Tiamat. Prin urmare, omul este alcătuit dintr-o materie demonică – sângele lui Kingu – de unde pesimismul tragic, caracteristic omului, care pare a fi condamnat prin propria-i geneză. Fiind născut din sângele lui Kingu, el este rău în mod intrinsec, iar acest rău se transmite din generaţie în generaţie[33]; omul e vinovat pentru un păcat care îl transcendea. Observăm cum se conturează aici ideea de culpabilitate originară, transmisă întregii omeniri prin naştere, singura speranţă a omului constând în faptul că a fost zidit de Ea, având așadar o „formă" creată de un mare zeu. Din această perspectivă, există o simetrie între crearea omului şi originea lumii. În ambele cazuri se pornește de la o teomahie, iar materia primă o constituie substanța unei divinităţi primordiale care a decăzut, a fost demonizată și ucisă de zeii tineri, victorioşi – în cazul lumii, zeița Tiamat, în cazul omului, Kingu[34].

Pornind de la polisemia cuvântului *lullû*, Amy L. Balogh nu vede în imaginea omului creat din sângele lui Kingu un sens antropologic neapărat pesimist, ci mai degrabă o invitație la o meditație menită să creeze tensiune. Balogh observă că *lullû*, ca substantiv, înseamnă „om/omenire", dar ca verb, înseamnă „a oferi frumusețe, fericire, plăcere", iar ca adjectiv, înseamnă „abundent, frumos" [35].

---

concepțiilor biblică și mesopotamiană despre creație," *Glasul Bisericii* 6-9 (1980): 528.

[32] Kernbach, *Miturile esenţiale*, 31.

[33] Georges Minois, *Diavolul*, trad. de Adrian Ene (București: Corint, 2003), 10. Prin faptul că postulează crearea omului din sângele zeului care a condus ceata de zei răsculată împotriva lui Enlil, *Mitul lui Atrahasis* conduce spre aceeași concluzie a elementului negativ intrinsec omului.

[34] Eliade, *Istoria credinţelor și ideilor religioase*, 76.

[35] Balogh, "Myth, Meaning, and the Work of Life," 7.

Vina originară și năzuința după nemurire

Revenim la ideea de păcat originar. Unul dintre miturile despre acest păcat și starea paradisiacă a primilor oameni, care comportă similitudini cu referatul biblic, este *Mitul despre Dilmun*. El descrie un rai, identificat cu ținutul Dilmun, un loc lipsit de boală sau moarte. Acolo „niciun leu nu ucide, niciun lup nu răpește mielul. […] Niciun bolnav nu spune: mă dor ochii! […] Niciun paznic de noapte nu dă înconjur locuinței sale...” Cu toate acestea, apa încă lipsește, iar la dorința lui Enki, zeul Soarelui face să apară izvoare din pământ, Dilmunul devenind o grădină roditoare. În paradisul acesta zeița Ninhursag va face să răsară opt plante, pe care, în ciuda interdicției, Enki le mănâncă. Zeița se mânie, îl blestează și dispare. Ca urmare, Enki se îmbolnăvește, dar este vindecat în final de opt zeități, create în acest scop tot de Ninhursag, care în cele din urmă se înduplecă de el[36].

Din acest mit ne atrage atenția faptul că Enki mănâncă cele opt plante interzise, ceea ce ne trimite la pomul cunoștinței binelui și răului din Eden; apoi faptul că Ninhursag îl blestează pe Enki, după cum Adam și Eva au fost pedepsiți, în urma călcării poruncii divine (Fac 3,15-19). În opinia lui Achimescu, dincolo de aceste asemănări, trebuie avut în vedere scopul diferit al *Mitului despre Dilmun*, respectiv al referatului biblic al căderii omului în păcat: primul pune accentul pe crearea celor opt zei tămăduitori și nu neapărat pe starea primordială a omului.[37] Rămâne însă ideea de păcat originar, iar geniul religios babilonian pune un accent deosebit pe „psalmii de pocăință”, care exprimă un profund sentiment al păcatului și al nevoii de expiere[38]. Exemplificăm printr-o rugăciune de mare frumuseţe adresată tuturor zeilor, chiar şi celor pe care orantul admite cu smerenie că nu-i cunoaşte: „O! Doamne, mari sunt păcatele mele! O, Zeu, pe care nu-l cunosc, mari sunt păcatele mele! O! Zeiţă, pe care n-o cunosc, mari sunt păcatele mele! [...] Omul nu ştie nimic; nu ştie măcar când păcătuieşte sau când face binele... O! Doamne al meu, nu-l alunga pe robul tău! Păcatele mele sunt de şapte ori câte şapte... Îndepărtează păcatele mele.”[39]

Pesimismul născut din interpretarea antropogenezei ca pornind de la o materie demonică este sporit şi de conştiinţa iminenţei morţii, pe care mesopotamienii

---

[36] Achimescu, *Istoria și filosofia religiilor*, 119-20.

[37] Achimescu, *Istoria și filosofia religiilor*, 120.

[38] Amintim în acest sens accentul pus pe ritualurile de curățire, care precedau marile sărbători; ritualul țapului ispășitor cu corpul căruia erau frecate diferitele părţi ale templului, pentru ca toată necurăţia datorată păcatelor să intre în el, după care era aruncat în râu; precum și umilirea regelui care, asumând păcatele poporului, îi cerea iertare lui Marduk în cadrul ritualurilor ce însoțeau marea sărbătoare *akitu*, a Anului Nou. Mai multe detalii asupra temei păcatului în religiile Mesopotamiei vezi la Jean Bottéro, „Nașterea păcatului,” în *Inițiere în Orientul antic. De la Sumer la Biblie*, ed. Jean Bottéro, trad. de Mihaela Stan (București: Corint, 2012), 253-69.

[39] Eliade, *Istoria credinţelor și ideilor religioase*, 71-2.

o aveau. Deosebirea esenţială dintre om şi divinitate este mortalitatea. Cu excepţia zeilor care au fost sacrificaţi sau care s-au sacrificat, de regulă, în actul antropogonic, zeii sunt nemuritori. În schimb, omul este supus morţii încă de la crearea sa. Singurul care se bucură de nemurire este Atrahasis sau Uta-napiștim care, așa cum am amintit mai devreme, construiește o corabie cu care se salvează de la potop atât el, cât și câte o pereche din fiecare specie de animale. Acestui supraviețuitor al potopului i se dăruiește nemurirea și este așezat departe de tărâmul locuit de oameni, la „izvoarele râurilor” [40]. Ceilalți oameni rămân supuși morții, iar căutarea nemuririi va fi cea care va da viaţă epopeei şi mitologiei. Una dintre cele mai emoţionante ilustrări ale acestei căutări o găsim în *Epopeea lui Ghilgameş*. Ideea desprinsă de aici este precaritatea condiţiei umane; nici măcar eroii nu pot dobândi nemurirea. Aceasta este şi constatarea nimfei Siduri, care-i spune eroului aflat în căutarea nemuririi următoarele cuvinte: „O, Ghilgameş, unde rătăceşti la voia întâmplării? Viaţa veşnică, pe care o urmăreşti, n-o vei afla. Când zeii au făurit omenirea, au hărăzit oamenilor moartea. Viaţa veşnică au păstrat-o pentru ei!”[41]

Asemenea *Mitului despre Dilmun*, și în *Epopeea lui Ghilgameș* apare motivul plantei, asociat de data aceasta cu redobândirea tinereții. Uta-napiștim îi vorbește lui Ghilgameș despre o plantă, pe care el o numește „Bătrânul devine tânăr”, spunându-i: „Dacă vei pune mâna pe această plantă, vei deveni iarăși tânăr.”[42] La finalul epopeei, un șarpe înghite însă planta, în timp ce Ghilgameș se îmbăiază, încheind astfel povestirea într-o notă dramatică, prin accentuarea neputinței omului de a dobândi nemurirea.

În siajul acestei teme se înscrie și *Mitul lui Adapa*, interpretat drept o descriere alegorică a modului în care omul a pierdut şansa de a deveni nemuritor. În acest mit îl întâlnim Ea, care îl creează pe Adapa, preotul, omul perfect, înzestrat cu darul înțelepciunii, dar nu și al nemuririi. Tras la răspundere de Anu pentru greșeala de a distruge vântul de sud, care îi răsturnase barca, Adapa e sfătuit de Ea să refuze hrana și apa vieții veșnice, pe care Anu i le va oferi, fapt ce se va și întâmpla. Consecința va fi alungarea lui Adapa pe pământ, precum și bolile care vor veni asupra omenirii[43]. Dincolo de ratarea șansei de a deveni nemuritor, întrezărim și conştiinţa că moartea a pătruns în creaţie printr-un păcat originar, ispitirea venind aici prin zeul Ea.

---

[40] Foster, „Mesopotamia,” 187.

[41] *Epopeea lui Ghilgameş*, 121-2.

[42] *Epopeea lui Ghilgameş*, 147.

[43] „Adapa. Mesopotamian Mythology,” Britannica, accesat în martie 15, 2023, https://www.britannica.com/topic/Adapa.

Concluzii

Civilizațiile Mesopotamiei au postulat o relație foarte strânsă între lumea zeilor și cea a oamenilor[44]. Cele două lumi sunt înrudite: în multe texte omul ia naștere în urma unui sacrificiu din partea zeului, sângele divin fiind cel care dă viață trupului de lut. În general, omul a fost văzut ca fiind creat de divinitate cu scopul de a munci în locul zeilor. Se poate distinge o imagine mai optimistă asupra antropogenezei doar în perioada sumeriană, când scopul omului nu era doar acela de a munci pentru zei. De pildă, Ghilgameș este creat după asemănarea zeului suprem Anu și caracterizat prin frumusețe și curaj. În ceea ce privește nemurirea, ea rămâne pentru om o aspirație iluzorie. Specifică doar zeilor (cu excepția celor sacrificați în actul creațional), nemurirea va fi căutată de eroii mesopotamieni, însă pierdută în ultima clipă, ca dovadă a neputinței omului de a deveni nemuritor.

Elementele de antropogeneză descrise în acest studiu comportă anumite similitudini cu referatul biblic al creației, fapt ce a condus în sec. al XIX-lea la ideea de *panbabilonism*. O serie de cercetători, precum Samuel Noah Kramer, S. Langdon sau H. Gunkel au concluzionat că Vechiul Testament a fost influențat în dezvoltarea sa de gândirea babiloniană și chiar că viziunea cosmologică a Orientului Apropiat, deci și a vechiului Israel, este dependentă de tradiția mesopotamiană, de unde noțiunea de panbabilonism. Teza lor de bază era aceea că civilizația Israelului a fost la origine babiloniană, inclusiv ideile sale religioase, cum ar fi monoteismul[45]. Însă cercetările ulterioare au demontat această ipoteză, arătând că Babilonul a reprezentat o zonă de interferență etnică și culturală și că doar la o dată mult mai târzie a devenit un izvor independent de cultură și spiritualitate[46]. Caracterul distinct al cărții Facere, în comparație cu miturile mesopotamiene și în special cu *Enuma eliš* este dat de „ideea unui singur Dumnezeu creator, care, în relație cu oamenii, se descoperă ca persoană spirituală independentă de natură. […] Simplul act de creare din nimic și prin Cuvânt nu poate fi inclus în contextul general al epicului *Enuma eliš*.”[47]

---

[44] Ulanowski remarcă faptul că una dintre cele mai apropiate și neobișnuite forme de comunicare dintre cele două lumi o constituie *mīs pi*, ritualul de deschidere a gurii, prin care statuia unui zeu prindea viață. Asistăm aici la o răsturnare a rolurilor: dacă la începuturi zeul îl crease pe om, acum omul îl creează pe zeu. Mâinile celui care a sculptat statuia sunt considerate sacre, întrucât au „creat” un zeu, însă el a sculptat sub îndrumarea lui Ea. De aceea, la final, mâinile îi sunt legate și tăiate simbolic cu o sabie din lemn de tamarisc, în timp ce el rostește în fața statuii: „Nu eu te-am făcut, ci mai degrabă dumnezeul tuturor meșteșugurilor te-a făcut”. Din momentul acela statuia e tratată ca un dumnezeu viu, care poate să mănânce și să bea. Ulanowski, “The Influence of Creation”, 22.

[45] Foster, „Mesopotamia,” 207. Vezi și Ștefan Reșceanu, *Mesopotamia. Istorie, cultură, religie* (Craiova: Universitaria, 2006), 135-44.

[46] Rus, „Considerații asupra concepțiilor biblică și mesopotamiană despre creație,” 524.

[47] Rus, „Considerații asupra concepțiilor biblică și mesopotamiană despre creație,” 533.

Astăzi ideea de panbabilonism nu mai este luată în considerare. În schimb, paralele care pot fi făcute între Biblie și mitologia mesopotamiană sunt văzute ca un sprijin în clarificarea și chiar confirmarea veridicității Bibliei, întrucât mitologia aduce pasajelor biblice mărturii din exterior. În această direcție se înscrie abordarea lui W. F. Albright, care i-a influențat în special pe cercetătorii creștini conservatori. El opinează că „lumea biblică" include întregul Orient Apropiat antic, prin urmare nu ar trebui să existe o separație între studiile biblice și cele mesopotamiene. Religia mesopotamiană a fost o „preparatio" pentru religia mai profundă a Israelului, ea însăși fiind o pregătire pentru creștinism[48].

Cercetarea de față nu are pretenția unui studiu amplu al antropogenezei mesopotamiene, ea reprezentând doar o etapă de început a cercetării doctorale pe care o întreprindem, în care am încercat să identificăm elemente de antropogeneză, în câteva mituri mesopotamiene mai cunoscute. Considerăm studierea acestora un ajutor în înțelegerea referatului biblic al creației care, dincolo de unicitatea și valoarea incontestabile, are cu aceste mituri similitudinile prezentate mai sus. Aceasta poate fi o dovadă a faptului că adevărul unic, revelat de Dumnezeu și receptat de fiecare popor, a fost articulat apoi diferit, în funcție de cultura și capacitatea de înțelegere ale fiecăruia.

---

[48] Foster, „Mesopotamia," 208.

Norul și iconizarea sa în contextul arătării slavei lui Dumnezeu în Vechiul Testament[1]

Drd. **Gabriel Ștefan Solomon**
Universitatea Națională de Arte din București
Universitatea Fribourg, Elveția
solomonart@yahoo.com

Abstract

In the present study we aim to approach the iconographic motif of the cloud from the Old Testament scriptural perspective. In other words, we want to investigate to what extent the iconic representations of clouds respect the details mentioned in the holy text and assume the theological message it conveys. Certainly, Holy Scripture is not the only source of inspiration for iconography. Icon-makers may also draw on other sources in their artistic representations. However, if the iconization of a biblical event or character includes the element of the cloud, then the elements appropriated from the biblical texts must be properly adapted. In our research we will pay particular attention to the cloud, an element of nature used in the Old Testament writings in different ways: as a natural element, as a topos of God's glory, as a place of God's hiding place, as a manifestation of God's grace. In our approach, we will also make use of the method of contextualization and linguistic analysis, but the main working method is specific to the Christian East, in which the unity of the text and the integrity of the theological message are paramount.

Keywords: Cloud, Glory of God, Erminia, Old Testament, Icon

Introducere

O examinare de ansamblu a imaginilor de artă ale religiilor lumii dezvăluie o mare armonie între simbolurile folosite pentru a exprima cel mai profund mister al naturii divine. Unul dintre cele mai semnificative dintre acestea este simbolul norului. Imaginea norului ca arhetip în conștiința umană are o istorie lungă, în special ca o ilustrare a prezenței misterioase a Divinului. Norul se găsește, în principiu, în toate religiile majore ale lumii ca simbol al misterului și protecției divine[2].

Imaginea norului din cele mai vechi timpuri a avut o semnificație profundă pentru psihicul uman. Limbajul vizual simbolic folosit de artiștii din trecut și din prezent, a oferit o oportunitate de a sintetiza idei, teorii, emoții și opinii diverse într-o unitate creativă. Acest lucru este posibil, potrivit lui Mircea Eliade, deoarece imaginile prin structura lor sunt „plurivalente". Mintea face uz de imagini pentru

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Prof. Univ. Dr. Marilena Preda Sânc) pentru publicare în acest volum.

[2] Jacqueline Taylor Basker, „The Cloud as Symbol," *Cross Curents* 56.1 (2006): 111.

a înțelege realitatea finală a lucrurilor, deoarece realitatea se manifestă în moduri contradictorii și, prin urmare, nu poate fi exprimată în concepte[3].

Norul a apărut ca un simbol al prezenței zeilor furtunilor mesopotamiene și ca o zeitate creatoare în Egiptul Antic. Mitul egiptean Orphic al creației descrie lumea ieșită din ouăle cosmice dintr-un nor[4]. Evreii antici au adaptat imaginea norului pentru Domnul. Ca un popor aniconic, care nu a putut folosi o imagine materială tangibilă pentru a-și reprezenta zeul, norul a furnizat un obiect nesubstanțial convenabil pentru a fi folosit ca simbol vizibil. În timpul rătăcirii evreilor în deșert, norul se plimbă peste sau în cortul mărturiei și are un rol simbolic ca o teofanie recurentă (o aparență a Divinului) în scripturile Vechiului Testament, pentru a da dovada prezenței lui Dumnezeu[5].

Norul plin de slavă divină în Vechiul Testament

Prima mențiune a subiectului norilor din Biblie se găsește în Facere 9,13: „Curcubeul Meu îl așez în nor, ca să fie el semn al legământului dintre Mine și pământ. Curcubeul care apare după nori de ploaie sau furtună este desemnat de Dumnezeu ca un semn al legământului Său că El nu va mai inunda lumea întreagă așa cum a făcut la potop. Dar, în următoarele trei versete, Domnul afirmă că curcubeul ar fi „văzut în nor” în mod evident de către El: „Și fi-va că ori de câte ori voi aduna nor deasupra pământului și curcubeul Meu se va arăta în nor, Îmi voi aduce aminte de legământul Meu pe care l-am încheiat cu voi și cu toată ființa vie a oricărui trup, și apele nu vor mai deveni potop ca să nimicească tot trupul. Fi-va curcubeul Meu în nor si Eu îl voi vedea și-Mi voi aduce aminte de legământul veșnic dintre Mine și toată ființa vie din tot trupul care este pe pământ!” (Fac 9,14-16).

Deși nu vedem întotdeauna un curcubeu, noi vedem norii și în conformitate cu aceste versete există un curcubeu care poate fi văzut de Dumnezeu în fiecare dintre acei nori. Deci norii ar putea fi văzuți simbolic ca purtători ai semnului legământului cu Noe.

Înaintând în lectura Vechiului Testament, semnificația simbolică a norului se schimbă. În cartea Ieșirii ni se indică faptul că un stâlp de nor i-a condus pe israeliți la ieșirea din Egipt, pe timp de zi (Ieș 13,21). Un nor i-a condus prin deșert și s-a oprit când Yahve a dorit ca ei să se oprească. În cortul unde se ținea Chivotul Legământului, prezența lui Yahve în interior era indicată de un nor. Moise a urcat pe munte pentru a primi legea într-un nor. Oricare ar fi sursa, norul a intrat în literatura biblică în tradiția simbolismului norului din Orientul Apropiat Antic și Egipt.

---

[3] Mircea Eliade, *Imagini și simboluri: Eseu despre simbolismul magico-religios* (București: Humanitas, 1994), 19.

[4] M.L. West, *The Orphic Poems* (Clarendon Press, 1983), 205.

[5] Taylor Basker, „The Cloud as Symbol,” 113.

Botezul, legat de către primii scriitori creștini de trecerea prin Marea Roșie, exista deja sub o anumită formă în iudaism. Prozeliții erau supuși unui rit de inițiere, care a fost o formă de botez, rit care a intenționat să-l determine pe prozelit să imite trecerea Mării Roșii la ieșirea din Egipt. Acest ritual nu a fost doar o purificare, ci o izbăvire și o creație[6]. De aceea și Sfântul Apostol Pavel recurge la această imagine veterotestamentară atunci când le scrie creștinilor din Corint următoarele: „Căci nu voiesc, fraților, ca voi să nu știți că părinții noștri au fost toți sub nor și că toți au trecut prin mare. Și toți, întru Moise, au fost botezați în nor și în mare” (1Cor 10,1-2).

Când cititorul ajunge la Cartea lui Iov, el găsește afirmații pe care le-am putea cataloga drept ș*tiințifice*: „El este Cel ce apa o strânge-n norii Săi și norul nu se rupe sub greutatea ei” (Iov 26,8), *astronomice*: „El acoperă fața lunii pline, desfășurând asupra ei norii Săi” (Iov 26,8) – (exegeții interpretând acest verset ca pe o aluzie la eclipsele de lună) și *poetice*: „Durerile-mpotrivă-mi deodată s-au întors, nădejdea mea se duse ca spulberul de vânt, precum un nor se duse și mântuirea mea.” (Iov 30,15). Tot în cartea Iov, norii sunt indicați de către Elihu drept termen de comparație, spre a-l determina pe Iov să își recunoască micimea și să accepte ideea că suferințele sale sunt urmare a păcatelor sale: „Privește-n cer și vezi și socotește norii, cât iți sunt ei de sus” (Iov 35, 5).

Același Elihu, prietenul lui Iov, deschide o amplă pledoarie menită să ateste puterea și măreția lui Dumnezeu ce se manifesta îndeosebi prin fenomene meteorologice (precizează ÎPS Bartolomeu Anania – fenomene pe care omul nici astăzi nu le poate controla)[7]: „Bob numărat Îi sunt Lui grăunții mici de ploaie, cei ce-naintea ploii se strâng, de sus, în nor; când cad, ei cad în sine ca niște vechituri umbrind mulțimi nespuse de pământeni cu norul.” (Iov 36,28).

Un tablou cu o asociere aproape suprarealistă urmează în capitolul 37 al cărții lui Iov, făcând aluzie la „ungerea” lui Moise ca ales al lui Dumnezeu, prin nor: „Suflarea Celui-Tare preface apa-n gheață, El cârmuiește apa precum Îi este voia; și norul se prelinge ungând pe cel ales, lumina lui pătrunde prin ceață, risipind-o.” (Iov 37,10-11). Întregul tablou primește astfel o încărcătură duhovnicească. Această încărcătură duhovnicească este dezvoltată în ideea teologică a norilor ca manifestare a slavei lui Dumnezeu: „că nu toți văd lumina aceea preacurată de-atunci, din începuturi, lucind din depărtări, așa cum ea lucește când El aprinde norii, da, nori de miazănoapte, cu fața lor de aur, în care numai slavă e-Atoatețiitorul.” (Iov 37,21-22).

Dumnezeu rupe tăcerea și îi grăiește lui Iov, dar nu ca parte egală ci ca un atotputernic, îi grăiește prin vifor și nor. Astfel, viforul și norul sunt elemente prin care Dumnezeu Se descoperă pe Sine. Utilizând ironia, Dumnezeu îl întreabă pe Iov

---

[6] Jean Danielou, *Bible and the Liturgy* (Michigan: Servant Books, 1956), 87-8.

[7] *Biblia sau Sfânta Scriptură,* versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania (Cluj-Napoca: Renașterea, 2008), 825.

unde a fost atunci când El a zidit lumea? Ca element proniator, Dumnezeu spune că a pus mării „scutece de neguri și norul drept veșmânt” (Iov 38,9). Măreția slavei lui Dumnezeu se arată tot prin întrebări adresate lui Iov de către Dumnezeu: „Poți tu să chemi la tine, cu voce arsă, norul, și el să mi te-asculte cu revărsări de apa?” (Iov 38, 34); „Au cine ține-n numar, cu-nțelepciune, norii, și cerul îl apleacă, prielnic, spre pământ?” (Iov 38,37).

Psalmistul David ne lămurește faptul că la Dumnezeu întunericul și lumina sunt totuna: „Şi am zis: Poate întunericul mă va acoperi şi se va face noapte lumina dimprejurul meu. Dar întunericul nu este întuneric la Tine şi noaptea ca ziua va lumina. Cum este întunericul ei, așa este și lumina ei” (Ps 138,11-12). În acest sens, putem menționa faptul că întunericul în cadrul teofaniei de pe Sinai era un mediu revelaționar. Muntele „ardea cu foc până la cer, iar vârful acestuia era acoperit cu nor, negură și întuneric” (Deut 4,11). Aici avea să intre profetul Moise (Ieș 19 și 20) pentru a primi de la Dumnezeu tablele Legământului și pentru a experia prezența nemijlocită a Celui pe care îl văzuse în rugul aprins care nu se mistuia (Ieș 3), a Celui pe care atunci îl percepuse drept Lumină[8].

Având în vedere că orice teofanie este însoțită de un act revelaționar în care Dumnezeu ni se descoperă în lumină și prin lumină, nu putem să evităm explicarea termenului *kavod* („slavă”) care întregește înțelegerea acestei însușiri ființiale a Celui ce este Lumină. Acest concept este corelat cu o suită de cuvinte prin care se precizează sensul, maniera de realizare / manifestare, amplitudinea şi forma de revelare *oz* – „putere, forță, cinste”; *oșer* – „bogăție”; *panim* – „față”; *hai* – „viață”; *ieșa / Ieșua* – „mântuire / Mântuitor”; *or* – „lumină”; *anavah* – „umilință” și *tehila* – „rugăciune”[9].

Așadar, atunci când termenul *kavod* este folosit cu sensul de slavă, acesta face referire de obicei la Dumnezeu, la aparițiile sale minunate din perioada exodului egiptean (sub forma norului de fum și a stâlpului de foc), la sanctuarul Său, la obiectele sacre și la cetatea Ierusalimului. La fel ca în culturile Orientului Antic, slava divină era asociată adeseori cu elementele care definesc demnitatea regală a unui personaj. Astfel că tronul, coroana sau strălucirea unui suveran atotputernic au fost folosite pentru a contura pe înțelesul tuturor caracteristicile slavei divine. Însă, slava Domnului copleșea slava oricărui rege pământean. Este suficient să amintim faptul că Isaia în vedenia s-a inaugurală l-a văzut pe Dumnezeu „stând pe un scaun înalt și măreț și poalele hainelor Lui umpleau templul” (Is 6,1). Aceste detalii precum și cele care au fost prezentate în continuare de profet ne determină să afirmăm că slava

[8] Ioan Chirilă, „Teologia luminii în Vechiul Testament,” *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca* 2 (1992): 52.

[9] Ioan Chirilă, „Kavod și Șekina – Slava lui Dumnezeu pre luminarea creaturii,” *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca* 17 (2013-2014): 24.

Domnului era copleșitoare și totodată înspăimântătoare. Teama pe care o inspira un astfel de fenomen năștea în sufletul celui care avea parte de o astfel de teofanie, dorința de *a sluji* necondiționat Domnului: „Și am auzit glasul Domnului care zicea: Pe cine îl voi trimite și cine va merge pentru Noi? Și am răspuns: Iată-mă, trimite-mă pe mine!” (Is 6,8), de *a-L cinsti*, de *a-L slăvi* și de *a dori cu ardoare*, asemenea lui Moise, să ceară Domnului: „Arată-mi slava ta!” (Ieș 33,18)[10].

Așadar, arătările slavei Domnului inspirau o teamă sfântă în popor. Acest fapt este destul de firesc, de vreme ce Domnul își făcea simțită prezența prin intermediul unor fenomene naturale ce inspirau frică: furtuna, norii întunecoși, fulgerele, tunetele, cutremurul sau focul mistuitor. Norul de fum era un element indispensabil al teofaniilor din pustie și nu numai. Acesta avea rolul de a proteja poporul de vederea luminii în care era învăluit Dumnezeu. Numai Moise putea să intre în acel nor și să-L vadă pe Dumnezeu „față către față”[11]. Aceste elemente prin care Dumnezeu își făcea simțită prezența slavei Sale în popor s-au perpetuat în forme mai *blânde* și după peregrinarea prin pustie. Norul și focul apăreau adeseori în contextul teofaniilor din cadrul sanctuarului iudaic. La sfințirea templului din timpul lui Solomon, norul de fum a umplut spațiul sfânt, încât preoții au fost siliți să iasă afară din sanctuar (3Rg 8, 11), iar focul s-a pogorât din cer și a mistuit toate jertfele (2Par 7,1).

Evenimentele care țin de consacrarea templului lui Solomon au ca punct central sălășluirea slavei Domnului înlăuntrul sanctuarului: „Când preoții au ieșit din locașul sfânt, un nor a umplut templul Domnului. Și n-au putut preoții să stea la slujbă, din pricina norului, căci slava Domnului umpluse templul Domnului.” (3Rg 8, 10-11); cf. 2Par 5,13-14). Acest fapt este menit să confirme faptul că templul solomonic corespunde cortului sfânt ca funcționalitate și ca topos al prezenței lui Dumnezeu. Ca element de noutate avem aici faptul că odată cu umplerea templului prin intermediul norului luminos, toți preoții au fost siliți să iasă afară din sanctuar. Prin aceasta, Domnul dorea să transmită mesajul că spațiul respectiv îi aparține Lui în întregime. Ulterior, preoților li s-a permis accesul în sanctuar. Nu întâmplător am folosit sintagma de *nor luminos*, fiindcă acest nor al slavei este identic cu cel pe care israeliții îl vedeau deasupra cortului adunării, nor care în timpul nopții se transforma în stâlp de foc, în flacără mistuitoare. Cu alte cuvinte, putem deduce că norul respectiv, deși era întunecat, prefigurând misterul dumnezeirii, putea să iradieze în orice moment lumină.

Norii apar și în scrierile profetice ale Vechiului Testament. Dintre acestea, norul în contextul arătării slavei lui Dumnezeu apare îndeosebi în viziunea inaugurală a profetului Iezechiel, a chariotului divin. Iată cum relatează acesta, ca martor al unei

---

[10] Chirilă, „Kavod și Șekina,” 20.

[11] „Față către față” semnificând aici comunicarea directă, nemijlocită a lui Dumnezeu cu Moise, nicidecum o vedere a feței lui Dumnezeu de către Moise!

desfăşurări grandioase a slavei lui Dumnezeu: „Eu priveam şi iată venea dinspre miazănoapte un vânt vijelios, un nor mare şi un val de foc, care răspândea în toate părțile raze strălucitoare; iar în mijlocul focului strălucea ca un metal în văpaie. Şi în mijloc am văzut ceva ca patru fiare, a căror înfățișare semăna cu chipul omenesc… Şi am mai văzut ceva, ca un metal înroșit în foc, ca niște foc, sub care se afla acel chip de om şi care lumina împrejur; de la coapsele acelui chip de om în sus şi de la coapsele chipului aceluia în jos se vedea un fel de foc, un fel de lumină strălucitoare care-l impresura de jur împrejur. Cum este curcubeul ce se află pe cer la vreme de ploaie, așa era înfățișarea acelei lumini strălucitoare care-l înconjura. Astfel era chipul slavei Domnului. Şi când am văzut eu aceasta, am căzut cu fața la pământ." (Iez 1,4-527-28).

O nouă viziune a lui Iezechiel este relatată în capitolul 10, unde, pe lângă focul incandescent izvorât din cărbunii aprinși aflați sub heruvimi, în această teofanie identificăm un alt element clasic care marca arătarea slavei: norul dens. Aici profetul face trimitere la episoadele din Ieșire și la cele din Cărțile Regilor în care slava se coboară în cort / templu și îl umple de nor / fum încât nimeni nu mai putea să rămână în sanctuar. Este important să semnalăm faptul că în clipa în care norii umplu templu, curtea sanctuarului se umple de o lumină strălucitoare: „Privind eu atunci, am văzut pe bolta, care era deasupra capetelor heruvimilor, ceva asemănător la înfățișare cu un tron de rege, ca piatra de safir. Şi a zis Domnul către omul cel îmbrăcat în haina de in: Intră între roțile cele de sub heruvimi şi umple-ți pumnii de cărbuni aprinși, pe care-i vei lua dintre heruvimi, şi-i aruncă asupra cetății! Şi el a intrat acolo înaintea ochilor mei; Şi când a intrat omul acela, heruvimii stăteau în partea dreaptă a casei şi un nor umplea curtea cea dinăuntru. Atunci s-a ridicat slava Domnului de pe heruvimi spre pragul templului şi templul s-a umplut de nori, iar curtea s-a umplut de strălucirea slavei Domnului." (Iez 10,1-4)

Pentru a ilustra măreția lui Dumnezeu într-un mod cât mai plastic, care să îi facă pe evrei să își imagineze slava Acestuia, profetul Naum apelează la imaginile cosmice ale puterii lui Dumnezeu: „calea Sa e'n capătul drumului și'n vârtej, norii sunt pulberea de sub picioarele Lui." (Naum 1,3).

Reprezentarea artistică a norului slavei

Din perspectiva iconizării, erminiile ne dau indicii legate de episoadele biblice veterotestamentare în care apar norii. În erminia lui Dionisie din Furna, norii apar la căderea lui Lucifer[12], când arhanghelul Mihail le indică îngerilor așezați pe nori tronul pe care este așezat Hristos. În aceeași erminie, norii sunt descriși în episodul biblic al facerii turnului Babel (Fac 11,1-9): „Cetate și turn foarte înalt și oameni

[12] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine* (București: Sophia, 2000), 67.

deasupra lui, unii cu ciocane, alții cu unelte; unii aducând cărămizi, alții apă […]; și deasupra turnului [furtuni cu vânturi și] nori mulți, iar din ei ieșind limbi de foc și coborându-se peste oameni”[13]. Norul apare și în episodul arderii Sodomei și Gomorei (Fac19, 24-28): „Nori și deasupra lor trei îngeri uitându-se în jos, și din nori coborând o văpaie de foc...”[14] dar și în vedenia proorocului Isaia (Is 6,1-9): „Templu și într-însul nori și multă lumină și Hristos stând în mijloc pe un scaun înalt...”[15].

În lucrarea *Iconografia și întocmirile din internul Bisericei* Răsăritene cu 123 figuri, editată la Sibiu în anul 1905 de către ieromonahul Miron Cristea, viitorul patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, acesta menționează în câteva rânduri elemente de iconizare a norilor. Astfel, acesta recomandă ca în cazul bisericilor mai însemnate, care au la intrare un vestibul așezat pe arcade, cu una sau două rânduri de boltitură, în primul rând, la mijloc, se cuvine a fi așezat Dumnezeu Tatăl, Creatorul[16], binecuvântând cu ambele mâini sau în altă poziție, iar în cavitățile laterale, simbolurile Tatălui care se obișnuiau a fi folosite în pictura bisericească veche, înainte de a se închipui Dumnezeu ca persoană. Anume: de o parte, ochiul cel atoatevăzător al Tatălui, cu nimbul triunghiular și cu raze, iar pe de altă parte, mâna înconjurată de nori luminoși și venind raze din cer[17]. În primele veacuri ale erei creștine pictura bisericească se reducea numai la anumite simboluri. Tatăl era simbolizat printr-un nor, stâlp de nor, flăcări de foc, stâlp de foc, o mână liberă sau învăluită într-un nor, mai târziu un ochi atoatevăzător, înconjurat de aureolă, un tron[18]. Trebuie însă menționat faptul că multe dintre ilustrațiile utilizate de către Miron Cristea în *Iconografia și întocmirile din internul Bisericei* Răsăritene cu 123 figuri, sunt preluate din *Die Bibel in Bildern (Biblia în imagini)* editată de Julius Schnorr von Carolsfeld și Heinrich Merz, (Leipzig, G. Wigand, 1860). Julius Schnorr von Carolsfeld este asociat cu pictorii mișcării Nazarene care au reînviat stilul renascentist florid în arta religioasă, astfel că reprezentările propuse nu sunt aliniate pe linia tradiției bizantine răsăritene.

---

[13] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, 77.

[14] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, 78.

[15] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, 81.

[16] Legat de reprezentarea iconografică a lui Dumnezeu Tatăl, în conformitate cu deciziile Sinodului al VII-lea Ecumenic, teologia răsăriteană nu acceptă ca fiind corectă reprezentarea antropomorfică a lui Dumnezeu Tatăl, drept un bătrân. Dumnezeu Tatăl este indescriptibil pentru că este în totalitate transcendent. Cu toate acestea, Cel mai obișnuit simbol, dar și cel mai des întâlnit în Bisericile noastre, este chipul bătrânului, Celui Vechi de zile. Cei care susțin că Dumnezeu Tatăl poate fi pictat, se bazează pe vedeniile prorocilor, în special pe cele ale prorocului Isaia (6,5: Domnul Savaot) și Daniel (7,9 și 13: Cel Vechi de zile).

[17] Miron Cristea, *Iconografia și întocmirile din internul Bisericei Răsăritene cu 123 figuri* (Sibiu: Tiparul Tipografiei Arhidiecesane, 1905), 63.

[18] Cristea, *Iconografia*, VIII.

Tot în lucrarea lui Miron Cristea, la descrierea iconizării Maicii Domnului în unele altare românești, ni se dă exemplul reprezentării din Biserica Domnița Bălașa, unde scaunul Mariei stă pe nori, iar în nori avem reprezentați doi serafimi mici[19].

Concluzii

Așadar, norul este un element clasic care însoțește mare parte din manifestările vizibile ale slavei lui Dumnezeu în evenimentele biblice relatate de scrierile Vechiului Testament. Acesta iconizează atât arătarea slavei lui Dumnezeu, cât și ascunderea tainică a Acestuia. Norul dens este și o modalitate de protejare a poporului ales față de măreția și puterea slavei lui Dumnezeu, imposibil a fi sesizată pe deplin de către ochiului omenesc.

[19] Cristea, *Iconografia*, 150.

Scurt studiu despre paralelele dintre cartea Iudita și Noul Testament[1]

Drd. **Călin-Alexandru Ciucurescu**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca
alexciucurescu24@gmail.com

Abstract
Although it is a literary production of Hellenistic Jews, untouched by the antiquity, prestige and canonicity of the Hebrew biblical books, the book of Judith is a text that shows a conceptual and theological maturity worthy of consideration and that has influenced both later Jewish and Christian thought. Its canonicity, and therefore its influence, has not always been clear to all believers, but this has not caused the book to be ignored. In the present study we analyze the thematic and textual parallels that exist between this book and nouthetic writings.

Keywords: Judith, Old Testament, New Testament, Christ, Canonicity

Introducere

Dar Domnul Atotputernic i-a distrus prin mâna unei femei! Căci generalul lor n-a fost învins de voinici, nici de titani, nici de copiii uriașilor, ci Iudita, fiica lui Merari, cu frumusețea ei l-a doborât![2] (Iudita 16,5-6).

Cartea Iudita apare pentru prima oară în textul grec al Vechiului Testament, adică în Septuaginta (LXX). La această traducere va face și referire cartea Iudita atunci când va cita din scriptură. Nu se cunoaște dacă ar fi avut sau nu la origine un original ebraic, deoarece primele versiuni ebraice ale Iuditei pe care le avem provin din Evul Mediu. Textul conține destul de multe ebraisme, ceea ce ne face să credem că un original ebraic ar fi putut să existe, deși nu a rămas în istorie. Sf. Ieronim, spre exemplu, a menționat că a tradus cartea din „caldeeană”[3], adică din aramaică, iar, când o va traduce în latină, va omite multe părți ale textului grec. Prin urmare, în varianta latină a Iuditei lipsește în jur de o cincime a conținutului

---

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

[2] Textele biblice citate în această lucrare sunt traduceri proprii din greacă biblică. Pentru textul grec veterotestamentar s-a folosit Alfred Rahlfs, *Septuaginta* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006), iar pentru cel noutestamentar s-a folosit *Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland)*, ed. 28 (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012).

[3] Sf. Ieronim, „Praefatio Hieronymi in librum Judith”, în *PL 29,39A.*

textual[4], deși conținutul teologic nu este afectat. În istorie s-au transmis trei versiuni ale cărții Iudita, având ușoare discrepanțe, ceea ce va face ca și numerotarea versetelor din diversele traduceri actuale să fie, uneori, diferită. Nu se știe nimic despre autorul cărții, însă putem intui, datorită cunoașterii bune a geografiei palestiniene și a obiceiurilor religioase ale iudeilor (aici remarcăm felul detaliat în care sunt descrise practicile evlavioase ale Iuditei – Iudita 8,6; 8,8; 9,1 –, cunoașterea amănunțită a istoriei poporului lui Israel – Iudita 8,26; 9,1-4 – etc), că autorul era un iudeu din Palestina, nu din diaspora iudaică. Nici despre data precisă în care a fost redactată sau compusă cartea nu putem vorbi cu exactitate. Practicile evlavioase ale Iuditei de care am menționat sunt parte a unei spiritualități tipice tagmei fariseilor (observarea minuțioasă a curăției rituale, a sărbătorilor religioase, a ceasurilor exacte de rugăciune etc), deci putem situa scrierea cărții cel puțin în perioada elenistică, atunci când s-a dezvoltat și instituția sinagogii pentru studierea Legii și pentru propovăduirea tradițiilor orale, o altă dezvoltare fariseeană. Mai concret, majoritatea experților în domeniu datează scrierea cărții Iudita în perioada Macabeilor[5].

În ceea ce privește conținutul cărții, putem remarca aprioric faptul că istoricitatea ei poate fi foarte ușor pusă la îndoială. Spre exemplu, cartea începe pomenindu-l pe *βασιλείας Ναβουχοδονοσορ, ὃς ἐβασίλευσεν ᾿Ασσυρίων*[6], însă, în istorie, Nabucodonosor cel Mare a fost împărat peste neo-babilonieni. Chiar și orașul Iuditei, Betulia, apare menționat doar în această carte, și nu există nicio altă sursă istorică după care să-i poată fi atestată existența. Numele Betuliei este alegoric, el putând proveni ori de la (*Beth El – Casa lui Dumnezeu*) sau de la (*Bethulah+Iah – Fecioară+Iah*), adică fecioara lui Iahve, făcând aluzie la faptul că cetatea nu a fost cucerită și prihănită de către cotropitori, ci a rămas neatinsă și credincioasă lui Dumnezeu. Putem remarca și numele persan a lui Bagoas, eunucul generalului Olofern. Imperiul Asirian și cel Persan nu au coexistat în istorie, deci un general asirian nu putea avea un eunuc cu nume persan. Mai degrabă, Bagoas este un alt indiciu atât a lipsei de istoricitate a cărții cât și a scrierii ei în perioada elenistică, deoarece Bagoas este numele unui faimos curtezan persan de-a lui Alexandru cel Mare. Acestea sunt doar câteva argumente pentru a proba lipsa de istoricitate a cărții, însă există și altele.

---

[4] Automat, ar apărea posibilitatea ca Ieronim să fi tradus cartea Iudita folosind un *targum*, adică un comentariu aramaic la un text ebraic, din moment ce el menționează că a tradus textul din aramaică. Astfel s-ar putea explica și de ce textul este mai scurt în versiunea lui Ieronim.

[5] Jan Joosten, „The Original Language and Historical Milieu of the Book of Judith” *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls* 5-6 (2008): 168.

[6] „Împăratul Nabucodonosor, care împărățea peste asirieni”.

Deși istoricitatea cărții e greu de apărat, conținutul ei teologic este în totală conformitate cu punctul de dezvoltare religioasă la care Israel ajunge în perioada elenistică în care se va scrie cartea. Potrivit biblistului N. Fernández Marcos, temele principale ale cărții sunt patru[7]: a) încercările prin care trece poporul lui Israel se datorează păcatului; b) singura scăpare este încrederea în Dumnezeu; c) evlavia maximă constă în ascultarea față de Lege; d) Dumnezeu se folosește de cel slab pentru a-L învinge pe cel puternic. Departe de a fi teme unice ale acestei cărți, ele fiind recurente pe parcursul întregii Scripturi, ele sunt temele principale ale acestei cărți, spre deosebire de alte scrieri veterotestamentare în care sunt menționate doar tangențial. În alte cuvinte, cartea a fost scrisă pentru a sublinia importanța acestui rezumat istoric și religios al poporului lui Israel. Păcatul este vindecat de către Dumnezeu prin pedagogia Sa providențială, care-i încearcă pe cei care sunt iubiți de El (Iudita 8,26-27). Acesta este motivul pentru care Betulia și tot Israelul se află în strâmtorare. Iudita învață poporul că singura soluție este încrederea în Dumnezeu, însă acest fapt nu o îndeamnă să adopte un rol pasiv în scăparea Betuliei de asupritori, ci, aliată cu Dumnezeu și acompaniată de fidela sa slujnică, ea concepe un plan pentru a zdrobi capul șarpelui. Cele două femei se furișează în campamentul lui Olofern, unde-l decapitează pe acesta cu ajutorul lui Dumnezeu (Iudita 13,6-8). Încă odată, ca în cazul lui David, care l-a învins pe Goliat, scăparea lui Israel o înfăptuiește Dumnezeu prin cei slabi, tocmai pentru ca puterea Lui să fie manifestată înaintea tuturor (Iudita 16,5-6). După această revizuire a originii cărții și a conținutului ei, urmează să parcurgem felul în care a fost privită această carte de către Biserică de-a lungul istoriei.

Cartea Iuditei în tradiția Bisericii

Ultima pronunțare sinodală a Bisericii Ortodoxe asupra canonului biblic a fost cea de la Sinodul din Ierusalim (1672 d. Hr.), unde s-a aprobat mărturisirea de credință a patriarhului Dositei al Ierusalimului, care, la chestiunea a treia, definind canonul biblic, afirmă: „urmând regula Bisericii Sobornicești, numim Sfântă Scriptură acele cărți pe care Chiril le-a adunat și enumerat de la Sinodul din Laodiceea[8], dar le adăugăm și pe cele pe care el, din nebunie, din ignoranță sau, mai degrabă, din răutate, le-a numit apocrife, adică „Înțelepciunea lui Solomon", „Iudita", „Tobit", „Istoria omorârii balaurului şi a sfărâmării lui Bel",

---

[7] Francisco Cantera Burgos și Manuel Iglesias González, *Sagrada Biblia* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2019), 898.

[8] Acuzația conform căreia Patriarhul Chiril Lucaris ar omis așa-numitele „apocrife" atunci când a reiterat canonul biblic aprobat la Sinodul din Laodiceea este falsă, deoarece însuși acest sinod omisese acele cărți, iar patriarhul doar afirmase canonul biblic aprobat în cadrul acestui sinod antic.

„Istoria Susanei”, „Macabeii” și „Ecclesiasticul”. Deoarece judecăm că și acestea sunt părți adevărate ale Scripturii, împreună cu celelalte cărți ale dumnezeieștii scriptur”[9]. Această mărturisire de credință apare în urma celei scrise în anul 1629 de către patriarhul Constantinopolului, Chiril Lucaris, având notabile influențe protestante și afirmând un canon biblic veterotestamentar care includea doar Pentateuhul, scrierile sapiențiale și cărțile profeților[10].

Acest punct al mărturisirii de credință a patriarhului constantinopolitan, deși polemic, aducea din nou la suprafață dezvoltarea eterogenă și neuniformă a canonului biblic și a morfogenezei sale în istoria Bisericii. Printre scrierile descoperirile la Marea Moartă nu există nicio urmă a cărții Iudita[11]. Nici cele mai timpurii canoane biblice veterotestamentare ale creștinilor nu conțin cartea Iudita. Primul consemnat dintre aceste canoane ale Bisericii, cel descoperit de către mitropolitul Filotei Bryennios al Nicomidiei în sec. XIX, datând din sec. I sau al II-lea d. Hr., redă doar canonul veterotestamentar iudaic (deci nu cel al LXX-ei), însă adaugă încă o carte de-a lui Ezdra[12]. Cel al episcopului Meliton de Sardes, alcătuit în secolul al II-ea d. Hr., conține toate cărțile canonului iudaic mai puțin cartea Estera[13], deci nici acesta nu pomenește de Iudita. Pentru a enumera alte câteva exemple cu autoritate din tradiția răsăriteană a creștinismului, nici listele redate de Origen, Sf. Atanasie cel Mare sau Sf. Chiril al Alexandriei nu consemnează această carte printre cele canonice[14]. Sf. Ioan Damaschinul nu include cartea Iudita în canonul biblic pe care-l consemnează în scrierea sa, *Ἔκδοσις ακριβής της Ορθοδόξου Πίστεως*[15][16]. Sinodul Quinisext, ținut la Constantinopol în anul 692 d. Hr., reiterează în canonul 2-lea[17] hotărârile conciliare ale sinoadelor precedente, printre care și cele referitoare la canoanele biblice, pe care

---

[9] J. N. W. B. Robertson, *The Acts and Decrees of the Synod of Jerusalem* (London: Thomas Baker, 1899), 155.

[10] Robertson, *The Acts and Decrees*, 211-2.

[11] James Van der Kam și Peter Flint, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance For Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity* (New York: T&T Clark, 2002), 209.

[12] Lee Martin McDonald, *The Formation of the Biblical Canon: Volume 1: The Old Testament: Its Authority and Canonicity* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 359.

[13] Edmon L. Gallagher și John D. Meade, *The Biblical Canon Lists from Early Christianity: Texts and Analysis* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 78.

[14] Lee Martin McDonald, *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission and Authority* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 431.

[15] „Expunere concisă a credinței ortodoxe”.

[16] Brooke Foss Westcott, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament* (London: Macmillan and Co., 1875), 537-8.

[17] Heinz Ohme, *Pars 4 Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 in Trullo habitum: (Concilium Quinisextum)* (Berlin, Boston: De Gruyter, 2013), 24.

le găsim la Sf. Atanasie cel Mare, în Canoanele Apostolice, la Sinodul din Laodiceea (363 d. Hr.) și la cel de-al treilea Sinod din Cartagina (397 d. Hr.). Toate aceste surse redau canoane biblice diferite, și doar Canoanele Apostolice aprobă cartea Iudita și celelalte „apocrife", cum observăm în canonul 85*: Ἔστω δὲ ὑμῖν πᾶσι κληρικοῖς καὶ λαϊκοῖς βιβλία σεβάσμια καὶ ἅγια· τῆς μὲν παλαιᾶς διαθήκης Μωϋσέως πέντε, Γένεσις, Ἔξοδος, Λευιτικόν, Ἀριθμοί, καὶ Δευτερονόμιον· Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ ἕν· κριτῶν ἕν· τῆς ‘Ρούθ ἕν· Βασιλειῶν τέσσαρα· Παραλειπομένων, τῆς βίβλου τῶν ἡμερῶν, δύο· Ἔσδρα, δύο· Ἐσθήρ ἕν·* ***Ἰουδείθ ἕν·*** *[...]*[18][19].

Peșita, traducerea în siriacă a scripturilor folosită astăzi de către bisericile din această tradiție, conține toate cărțile „apocrife", deci inclusiv cartea Iudita[20]. Canonul biblic al bisericilor etiopiene este cel mai larg, acesta cuprinzând multe cărți veterotestamentare (cartea Iudita numărându-se printre ele) și noutestamentare pe care nicio altă tradiție creștină nu le are[21].

În Apus, canonicitatea „apocrifelor" a fost mult mai puțin dezbătută decât în Răsărit; aceste cărți fiind, în general, mult mai recunoscute. Prima pronunțare clară asupra canonicității acestei cărți a fost cea a papei Damas I, cum găsim în niște decrete atribuite lui și asociate cu Sinodul din Roma din 382 d. Hr. Aici, cartea Iudita este trecută printre cele canonice[22]. Sf. Ieronim este însărcinat tot de către acest papă cu elaborarea unei noi traduceri în latină a scripturilor, și spune: *Apud Hebraeos liber Judith inter apocrypha legitur: cujus auctoritas ad roboranda illa quae in contentionem veniunt, minus idonea judicatur. Chaldaeo tamen sermone conscriptus, inter historias computatur. Sed quia hunc librum Synodus Nicaena in numero sanctarum Scripturarum legitur computasse, acquievi postulationi vestrae* [...][23][24]. Deși spune că evreii o consideră apocrifă, el afirmă că a fost aprobată la

[18] „Fie ca aceste cărți să fie cinstite și sfinte pentru tine, atât clerici cât și laici. Din Vechiul Testament: cele cinci cărți ale lui Moise, Facerea, Ieșirea, Leviticul, Numeri și Deuteronomul; una a lui Iosua, fiul lui Navi; una a Judecătorilor; una a lui Rut; patru ale regilor; două ale Paralipomenelor; două ale lui Ezdra; una a Esterei; una a Iuditei".

[19] Ohme, *Pars 4 Concilium Constantinopolitanum*, 534.

[20] T. Editors of Encyclopaedia, Britannica, „Peshitta", în *Encyclopedia Britannica*, disponibil la https://www.britannica.com/topic/Peshitta, accesat în data de 24 februarie 2023.

[21] Cf. R. W. Cowley, „The Biblical Canon of the Ethiopian Church Today," *Ostkirchliche Studien* 23 (1974): 318-23.

[22] Geoffrey Mark Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 158-159.

[23] „Printre evrei, cartea Iudita este considerată apocrifă; adică autoritatea cărții pentru a rezolva dispute este văzută ca fiind destul de insuficientă. Deși a fost scrisă în aramaică, este considerată a fi o istorisire moralizatoare printre cărțile istorice. Dar, din moment ce această carte a fost considerată de către Sinodul Niceean ca aparținând textelor sfinte [...]".

[24] Sf. Ieronim, „Praefatio", în *PL 29,37–39A.*

Sinodul I Ecumenic. Este incert motivul pentru care Ieronim susține asta, din moment ce sinodul nu a tratat subiectul canonicității niciunei cărți a Scripturii. Este posibil să fi ajuns la cunoștința sa faptul că sinodul sau că participanții lui s-au folosit de carte, el cunoscând o tradiție la care noi nu avem acces astăzi, însă nu este decât o ipoteză.

Sf. Augustin, episcop de Hipona, afirmă: *Totus autem canon Scripturarum, in quo istam considerationem versandam dicimus, his libris continetur [...] Haec est historia, quae sibimet annexa tempora continet, atque ordinem rerum: sunt aliae tanquam ex diverso ordine, quae neque huic ordini, neque inter se connectuntur, sicut est Job, et Tobias, et Esther, et* ***Judith***[25] [26], considerând cartea Iudita ca fiind canonică. Sinodul din Hipona din 393 d. Hr., orașul în care Augustin era episcop, a declarat: *Ut praeter Scripturas canonicas nihil in Ecclesia legatur sub nomine divinarum scripturarum. Sunt autem canonicae scripturae: Genesis. Exodus. Leviticus. Numeri. Deuteronomium. Jesu Nave. Judicum. Ruth. Regnorum libri quator. Paralipomenon libri duo. Job. Psalterium Davidicum. Salomonis libri quinque. Duodecim libri Prophetarum. Esajas. Jeremias. Daniel. Ezechiel. Tobias.* ***Judith****. Hester. Hesdrae libri duo. Machabaeorum libri duo*[27] [28]. Acest fapt dovedește că lista de cărți biblice a lui Augustin nu era una personală, ci făcea parte din tradiția creștină africană. Exact aceeași hotărâre va fi luată și la Sinodul din Cartagina din 397 d. Hr., care a declarat: *Item placuit ut praeter Scripturas canonicas nihil in ecclesia legatur sub nomine divinarum Scripturarum. Sunt autem canonicae Scripturae hae: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuterenomium, Jesus Naue, Judicum, Ruth, Regnorum libri quatuor, Paralipomenon libri duo, Job, Psalterium Davidicum, Salomonis libri quinque, libri duodecim prophetarum, Jesaias, Jeremias, Daniel, Ezechiel, Tobias,* ***Judith****, Esther, Esdrae libri duo, Machabæorum libri duo*[29].

---

[25] „Acum, tot canonul Scripturii pe care ne bazăm judecata este conținut în următoarele cărți [...] Cărțile acestea sunt istorice, care conțin o narativă interconectată, și urmează ordinea evenimentelor. Sunt și alte cărți care se pare că nu urmăresc nicio ordine în particular, și nu se leagă nici de ordinea cărților precedente, nici între ele, precum Iov, și Tobit, și Estera, și Iudita".

[26] Sf. Augustin, „De doctrina christiana", în *PL 34,41.*

[27] „În afara Scripturilor canonice nimic să nu se citească în biserică sub numele de „dumnezeiești Scripturi". Sunt, prin urmare, Scripturi canonice acestea: Facerea, Ieșirea, Leviticul, Numeri, Deuteronomul, Iisus Navi, Judecători, Rut, cele patru cărți ale regilor, cele două Paralipomene, Iov, Psaltirea lui David, cele cinci cărți ale lui Solomon, cele douăsprezece cărți ale profeților, Isaia, Ieremia, Daniel, Iezechiel, Tobit, Iudita, Estera, cele două cărți ale lui Ezdra și cele două cărți ale Macabeilor".

[28] „Statuta Concilii Hipponiensis", în *Sacrorum Conciliorum III,924A-B.*

[29] „S-a hotărât, de asemenea, că în afara Scripturilor canonice nimic să nu se citească în biserică sub numele de «dumnezeiești Scripturi». Sunt, prin urmare, Scripturi canonice acestea: Facerea, Ieșirea, Leviticul, Numeri, Deuteronomul, Iisus Navi, Judecători, Rut, cele patru cărți ale regilor, cele două Paralipomene, Iov, Psaltirea lui David, cele cinci cărți ale

Și Sf. Isidor din Sevilla (sec. VI-VII d. Hr.) redă o listă cu cărți canonice ale Scripturii, în care afirmă următoarele: *Plenitudo Novi et Veteris Testamenti, quam in canone catholica recipit Ecclesia, juxta vetustam priorum traditionem ista est. [...] Quanquam et alia sunt volumina quae in consequentibus diversorum inter se temporum texunt historias, ut Job liber, et Tobiae, et Esther, et* ***Judith****, et Esdrae, et Machabaeorum libri duo*[30] [31].

În ultimă instanță, Biserica Romană a definit pentru întotdeauna, în mod dogmatic, canonul biblic la Conciliul Tridentin (1545-1563 d. Hr.), unde s-a declarat: *Sacrorum vero Librorum indicem huic decreto adscribendum censuit, ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint, qui ab ipsa Synodo suscipiuntur. Sunt vero infrascripti. Testamenti Veteris: Quinque Moysis, id est Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; Iosue, Iudicum, Ruth, quattuor Regum, duo Paralipomenon, Esdrae primus et secundus, qui dicitur Nehemias, Tobias,* ***Iudith*** **[...]**[32] [33].

Bisericile care aparțin diferitelor tradiții protestante au respins, în general, cărțile „apocrife”. Martin Luther nu elimină aceste cărți din Biblie, însă le mută din locurile lor tradiționale în listele canonice la sfârșitul acestora. Cartea Iudita va fi prima dintre apocrife în Biblia lui Luther. Acesta explică și motivul pentru care respinge canonicitatea cărții: *Dacă cineva ar putea dovedi, folosindu-se de relatări confirmate și de încredere, că evenimentele din Iudita chiar s-au întâmplat, atunci ar fi o carte nobilă și bună, și ar trebui să fie în Biblie, însă ea abia se potrivește cu relatările istorice ale Sfintei Scripturi, îndeosebi cu Ieremia și cu Ezdra*[34]. Luther argumentează împotriva canonicității cărții din prisma incongruențelor

lui Solomon, cele douăsprezece cărți ale profeților, Isaia, Ieremia, Daniel, Iezechiel, Tobit, Iudita, Estera, cele două cărți ale lui Ezdra și cele două cărți ale Macabeilor”. Westcott, *A General Survey*, 533-4.

[30] „Întregul Nou și Vechi Testament, pe care l-a primit Biserica în canonul catholic, conform cu străvechea tradiție, este acesta: [...] Dar există și alte volume în care se întrepătrund diverse perioade istorice, cum ar fi Cartea Iov, și Tobit, și Estera, și Iudita, și Ezdra, și cele două cărți ale Macabeilor”.

[31] Sf. Isidor din Sevilla, „In libros Veteris ac Novi Testamenti Proœmia”, în *PL* 83,155-157C-A.

[32] „Și s-a convenit că se cuvine ca în acest decret să fie introdusă o listă a sfintelor scripturi, ca să nu apară vreo îndoială în mintea cuiva despre care sunt cărțile care sunt primite de acest Sinod. Sunt așa cum sunt prezentate mai jos. Vechiul Testament: Cinci ale lui Moise, care sunt Facerea, Ieșirea, Leviticul, Numeri, Deuteronomul; Iosue, Judecători, Rut, patru ale Regilor, doi ale Paralipomenei, prima a lui Ezdra și a doua, care se numește Neemia, Tobit, Iudita”.

[33] Conciliul Tridentin, „Decretum de canonicis scripturis”, disponibil la https://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_appendix_decretum-can-script_lt.html, accesat în data de 23 februarie 2023.

[34] E. Theodor Bachmann și Helmut T. Lehmann, ed., *Luther's Works*, vol. 35 (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1960), 337.

istorice pe care aceasta o prezintă, dar consideră cartea un fel de dramă sau reconstituire istorică prin care autorii au vrut să transmită un mesaj ziditor și moralizator, ceea ce nu pare a fi deloc departe de adevăr. Cu toate acestea, el îi apreciază conținutul teologic și chiar îi instruiește pe creștini să o citească, considerând-o ziditoare pentru suflet: *Prin urmare, aceasta este o carte în regulă, bună, sfântă și folositoare, care merită citită de către creștini. Deoarece cuvintele rostite în ea trebuie înțelese ca și cum ar fi rostite de către Duhul Sfânt printr-un poet sau prooroc duhovnicesc, care, prezentând astfel de persoane ca într-o scenetă, ne învață prin exemplul lor*[35].

În timp ce Martin Luther nu scoate apocrifele din Biblia sa, tradiția reformată, în schimb, le va respinge în întregime, cum se afirmă în mărturisirea de credință de la Westminster (1646 d. Hr.): *Libri Apocryphi, vulgo dicti, quum non fuerint divinitus inspirati, Canonem Scripturæ nullatenus constituunt; proindeque nullam aliam authoritatem obtinere debent in Ecclesia Dei, nec aliter quam alia humana scripta, sunt aut approbandi aut adhibendi*[36] [37].

Odată ce am făcut această scurtă incursiune istorică asupra canonicității cărții Iudita, ne vom axa în acest studiu pe folosirea acestei cărți în cadrul Noului Testament. Studiul nostru va fi unul exegetic, axându-ne pe textele scripturistice care fac referire directă la cartea Iudita sau care sunt, într-o oarecare măsură, legate de ea. Deoarece dorim ca în studiul nostru să primeze exegeza, vom analiza textul evitând apelarea la comentarii exegetice sau la alte surse secundare. Pasajele pe care ne vom axa sunt cele desemnate de biblistul Lee Martin McDonald, conform căruia există paisprezece trimiteri făcute cărții Iudita în scrierile nou-testamentare[38]. Cum am menționat deja, aceste trimiteri nu implică citări directe, ci uneori reprezintă doar folosirea unor teme comune, iar pe toate acestea le-am desemnat cu termenul de „paralele”, pe care l-am folosit în titlu. Paralelele sunt acestea:

---

[35] Bachmann și Lehmann, *Luther's Works*, 339.

[36] „Cărțile numite de obicei «apocrife», nefiind inspirate de Dumnezeu, nu fac parte din canonul Scripturii, așa că nu au nicio autoritate în Biserica lui Dumnezeu, și ele nu trebuie considerate și folosite ca altceva decât ca niște scrieri omenești”.

[37] Philip Schaff, *Creeds of Christendom, Volume III. The Creeds of the Evangelical Protestant Churches* (Grand Rapids: Baker Book House, 1977), 602.

[38] Lee Martin McDonald, *The Biblical Canon*, 455-69.

Referință noutestamentară	*Corespondent în Iudita*[39]
Mt 9,36	11,19
Mt 11,22	16,17
Mc 5,34	8,35
Mc 9,48	16,17
Lc 1,42	13,18
Lc 2,37	8,6
Fapte 4,24	9,12
Fapte 12,5	4,9
Fapte 12,23	16,17
Fapte 14,14	14,16-17
Fapte 15,4	8,26
Fapte 26,26	10,13
1Tes 3,11	12,8
Iac 5,3	16,17

Cartea Iudita în evangheliile sinoptice

În Mt 9,36 este descris momentul în care lui Hristos I se face milă de mulțimi deoarece erau *ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα*[40]. În Iudita 11,19, aceasta îl amăgește pe Olofern, spunându-i că îl va conduce prin Iudeea, până în Ierusalim, unde îl va așeza în mijlocul cetății, deoarece locuitorii sunt *ὡς πρόβατα οἷς οὐκ ἔστιν ποιμήν*[41]. Aparent, această sintagmă denotă un leit-motiv folosit în contextul cultural și geografic al Iudeii. Iudita îi induce lui Olofern ideea conform căreia mulțimile Iudeii și-l doresc drept conducător, deoarece sunt confuze și pierdute, așteptând un lider puternic care să le călăuzească. Când aceeași sintagmă e folosită cu privire la mulțimile pe lângă care a trecut Mântuitorul, se accentuează aceeași criză a lipsei de conducere, însă criza aceasta trădează o sete spirituală care va fi potolită de învățăturile lui Iisus-Mesia.

În Mt 11,22, Hristos spune că în ziua judecății le va fi mai ușor Tirului și Sidonului decât cetăților care nu primesc cuvintele Lui, deși a făcut atâtea minuni în ele. Tirul și Sidonul erau două cetăți importante în istoria Vechiului Testament. În 1Rg 17,8-24/3Rg 17,8-24, profetul Ilie îl învie pe fiul văduvei din Sarepta Sidonului, și chiar regina Izabela, care l-a înfruntat pe Ilie, era sidoniană (1Rg 16,31/ 3Rg 16,31). Mai mulți profeți au vorbit împotriva acestor cetăți și le-au prezis căderea

[39] Ordinea versetelor variază în anumite traduceri. Noi vom face mereu referire la versetele redate de Alfred Rahlfs, *Septuaginta* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006).

[40] „Ca niște oi fără păstor”.

[41] „Ca niște oi care nu au păstor”.

(Is 23; Ier 25 et al.; Iez 26-28 etc). În Noul Testament, Tirul și Sidonul, deși erau cetăți păgâne din nord, au avut locuitori care au venit să-L asculte pe Iisus (Mc 3,7-8), iar Acesta laudă credința femeii siro-feniciene (Mt 15,28), care provenea tot din zona păgână din nord. Revenind la Iudita, în 16,17 ea spune că *οὐαὶ ἔθνεσιν ἐπανισταμένοις τῷ γένει μου· κύριος παντοκράτωρ ἐκδικήσει αὐτοὺς ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως δοῦναι πῦρ καὶ σκώληκας εἰς σάρκας αὐτῶν, καὶ κλαύσονται ἐν αἰσθήσει ἕως αἰῶνος*[42]. Putem observa că asemănarea rezidă în faptul că cei ce stau împotriva cuvântului lui Dumnezeu vor fi pedepsiți în ziua judecății. Credința într-o judecată viitoare era deja bine definită în perioada elenistică, cum observăm în Dan 12,2. În secvența din Ev. după Matei, cei ce stau împotriva cuvântului lui Dumnezeu sunt reprezentați de cetățile care nu se pocăiesc la îndemnul Mântuitorului, în timp ce în Iudita sunt cei ce se războiesc cu poporul lui Israel. În Iacov 5,3 vom întâlni aceeași mențiune a focului celui de pe urmă, care-i va mânca pe cei bogați pentru că și-au acumulat bogății pe pământ și pentru că i-au nedreptățit pe lucrătorii lor. În FAp 12,23 întâlnim încă o mențiune a viermilor, însă nu este una eshatologică, fiindcă aceștia îl mănâncă pe Irod deoarece își atribuie un statut dumnezeiesc prin faptul că acceptă ca poporul să considere cuvintele lui ca fiind *θεοῦ φωνὴ καὶ οὐκ ἀνθρώπου*[43]. Pentru că nu dorește să-I acorde lui Dumnezeu slava cuvenită, în schimb atribuindu-și-o, este îndată ucis de către El.

În Mc 5,34 vedem asemănarea cu instanța din cartea Iudita doar în faptul că, în ambele situații, există o trimitere a unei persoane. În Ev. după Marcu, Mântuitorul o trimite „în pace” pe femeia cu scurgere de sânge care s-a atins de El, în timp ce în cartea Iudita, aceasta este trimisă spre misiunea ei cu binecuvântările lui Oziaș și căpeteniilor Betuliei. În Mc 9,48 avem aceeași trimitere pe care am analizat-o în Mt 11,22, și este vorba de sintagma *ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται*[44]. În Is 66,24 întâlnim aceeași expresie. În toate aceste instanțe, fraza se folosește ca o metaforă care încearcă să descrie chinurile veșnice ale vieții de apoi într-un limbaj accesibil și comun tuturor.

În Lc 1,42, Elisabeta o binecuvântează pe Maria spunându-i: *εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξὶν καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου*[45]. În Iudita 13,18[46], Oziaș

---

[42] „Vai de popoarele care stau împotriva poporului meu. Domnul Atotputernic se va răzbuna pe ele în ziua judecății. Va trimite foc și viermi în carnea lor, și vor plânge în dureri pe vecie”.

[43] „Glas dumnezeiesc, nu omenesc”.

[44] „Unde viermele lor nu doarme și focul lor nu se stinge”.

[45] „Binecuvântată ești tu între femei și binecuvântat este rodul pântecelui tău”.

[46] În *Biblia sau Sfânta Scriptură* (București: EIBMBOR, 2015), 939, versetul e numerotat cu 17. *În Biblia Sacra Vulgata* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007), 707, versetul e numerotat cu 23. Aceste deosebiri se datorează multiplelor versiuni în care ni s-a transmis cartea Iudita, de care am menționat la începutul studiului.

o binecuvântează pe protagonistă spunându-i, într-un fel asemănător cu cel al Elisabetei: *Εὐλογητὴ σύ, θύγατερ, τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ παρὰ πάσας τὰς γυναῖκας τὰς ἐπὶ τῆς γῆς*[47]. Atât instanțele, cât și „formula" binecuvântării sunt asemănătoare. În Evanghelie, Elisabeta se umple de bucurie deoarece e vizitată de maica Domnului ei, pe când Iudita e binecuvântată deoarece s-a întors victorioasă din campamentul asirienilor, după ce l-a ucis de Olofern. Ambele instanțe de bucurie le-au făcut pe ambele femei să fie considerate „cele mai binecuvântate" dintre toate. În cazul acesta, putem observa o asemănare legitimă între ambele binecuvântări. Deși e improbabil ca Elisabeta sau agiograful să se fi inspirat tocmai din acest pasaj pentru a o saluta pe Maria, nu poate fi exclusă ipoteza conform căreia această formulă să fi fost una comună în uzul acelui context cultural și religios. Mult mai improbabilă va fi următoarea referință pe care biblistul înainte-menționat o atribuie cărții Iudita, adică Lc 2,37, unde este descrisă profetesa Ana, fiica lui Fanuel, care slujea ziua și noaptea în post și în rugăciuni. Conform Iudita 8,6, protagonista cărții făcea la fel de când rămăsese văduvă. Aceste femei sfinte prezintă aceeași tipologie, însă aceasta nu înseamnă că Iudita ar fi servit de inspirație pentru Ana. Fără îndoială, practica văduvelor „consacrate", care se dedicau Domnului și Îi slujeau în diferite moduri era una des întâlnită în Israel, și va fi preluată și de Biserică, cum putem observa în 1Tim 5,9-16. Nu doar în Israel se practica aceasta, ci și printre păgâni, cum putem observa în cazul vestalelor romane.

Cartea Iudita în scrierile apostolice

În FAp 4,24, întâlnim sintagma *δέσποτα, σὺ ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς*[48] în cadrul unei rugăciuni rostite la întoarcerea lui Petru și Ioan din sinedriu. Iudita prezintă o rugăciune similară în același timp în care se aduce jertfa de tămâie la Ierusalim: *δέσποτα τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς, κτίστα τῶν ὑδάτων, βασιλεῦ πάσης κτίσεώς σου*[49]. Astfel de rugăciuni care includ lungi epitete legate de domnia lui Dumnezeu asupra unor diferite aspecte ale creației sunt des întâlnite începând cu iudaismul postexilic. Astfel observăm că se exprimă și împăratul persan Cirus (Ezd 1,2), rugăciunea regelui Manase (Man 1,2-3) și alte scrieri din această perioadă în care Dumnezeu nu mai este divinitatea la care se închina clanul lui Avraam, ci este *Παντοκράτωρ*[50], Cel de care depind toate și care le stăpânește pe toate.

---

[47] „Binecuvântată ești, fiică, de către Dumnezeu, Cel Preaînalt, mai mult decât toate femeile de pe pământ".

[48] „Stăpâne, Tu, care ai făcut cerurile și pământul și marea, și toate câte sunt în ele".

[49] „Stăpâne al cerului și al pământului, creatorul apelor, împărat al întregii creații".

[50] „Atotputernic".

În FAp 12,5 este arătat faptul că toată Biserica se ruga pentru Petru, care era ținut în temniță. În Iudita 4,9 ni se spune că: *καὶ ἀνεβόησαν πᾶς ἀνὴρ Ισραηλ πρὸς τὸν θεὸν ἐν ἐκτενείᾳ μεγάλῃ καὶ ἐταπείνωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐν ἐκτενείᾳ μεγάλῃ*[51]. În ambele instanțe scripturistice observăm o tânguire comună în fața unui pericol: biserica noutestamentară se ruga pentru Petru în timp ce biserica veterotestamentară se ruga pentru asuprirea pe care Olofern plănuia s-o răsfrângă asupra Israelului. În ambele instanțe observăm că cei credincioși Domnului sunt persecutați, iar în ambele situații Domnul învinge și îi scapă pe cei credincioși Lui de sub mâna asupritorilor.

În FAp 14,14 întâlnim, la fel ca în Iudita 14,16-17 și în multe alte locuri ale scripturilor, practica „sfâșierii hainelor", care se făcea public pentru a exprima o tânguire sau o scandalizare profundă ca reacție în urma unei situații. În primul caz e făcută de Pavel și de Barnaba, deoarece locuitorii păgâni ai Listrei îi consideră pe apostoli ca fiind Zeus și Hermes. În al doilea caz, își rupe hainele Bagoas, eunucul lui Olofern, când vede că generalul său a fost decapitat și că Iudita și slujnica ei au fugit din campament. Este interesant faptul că în cartea Iuditei acest comportament iudaic îi este atribuit și eunucului asirian, ceea ce ne duce spre două concluzii: ori această practică era comună în Orientul Mijlociu Antic, nefiind proprie iudeilor, ori autorul iudeu al cărții inventează întâmplările care au loc după plecarea Iuditei din campament și îi atribuie asirianului o practică iudaică. A doua concluzie este cea mai probabilă, nu doar din lipsa generală de istoricitate a cărții, ci și deoarece nici Iudita, nici iudeii nu aveau de unde să știe cum a reacționat eunucul atunci când l-a găsit pe stăpânul său omorât.

În FAp 15,4 întâlnim un paralelism foarte interesant datorită conținutului teologic pe care-l transmite. Pavel și Barnaba sunt primiți de către biserica, apostolii și preoții din Ierusalim și aceștia istorisesc *ὅσα ὁ θεὸς ἐποίησεν μετ' αὐτῶν*[52]. Iudita, în 8,26, le reamintește locuitorilor deznădăjduiți ai Betuliei *ὅσα ἐποίησεν μετὰ Αβρααμ καὶ ὅσα ἐπείρασεν τὸν Ισαακ καὶ ὅσα ἐγένετο τῷ Ιακωβ ἐν Μεσοποταμίᾳ τῆς Συρίας ποιμαίνοντι τὰ πρόβατα Λαβαν τοῦ ἀδελφοῦ τῆς μητρὸς αὐτοῦ*[53]. Ambele sintagme dovedesc o dezvoltare avansată a credinței în providența divină, tipică iudaismului postexilic. Atât Iudita cât și Pavel și Barnaba pun pe seama lui Dumnezeu și a purtării Sale de grijă toate întâmplările care au avut loc în viețile lor, respectiv a patriarhilor veterotestamentari. Este remarcabilă folosirea în acest verset din Iudita a celor trei verbe: *ποιέω (a face), πειράζω (a ispiti, a încerca) și γίνομαι (a produce). Prin toți*

[51] „Toți bărbații lui Israel au strigat cu mare fervoare către Dumnezeu, și s-au smerit cu mare fervoare".

[52] „Toate câte Dumnezeu a făcut cu ei".

[53] „Câte a făcut [Dumnezeu] cu Avraam, și cum l-a încercat pe Isaac, și câte i s-au întâmplat lui Iacov în Mesopotamia Siriei, când păștea oile lui Laban, fratele mamei sale".

acești termeni, agiograful dorește să remarce și să sublinieze dinamismul lucrărilor providențiale ale lui Dumnezeu.

În FAp 26,26, la fel ca în Iudita 10,13, observăm că unei figuri de conducere (regele Agripa, respectiv generalul Olofern) îi sunt dezvăluite lucruri importante de către protagoniștii noștri: Pavel, respectiv Iudita. În primul caz, apostolul depune mărturie despre credința în Iisus înaintea procuratorului roman al Iudeii, Festus, și înaintea regelui Agripa. În al doilea caz, Iudita le explică gardienilor de la intrarea campamentului lui Olofern că a hotărât să-și trădeze poporul și să meargă la general pentru a-i spune pe unde să cucerească mai ușor Betulia, ca să nu moară niciunul dintre soldații lui.

În 1Tes 3,11, Pavel se roagă ca Dumnezeu să *κατευθύναι τὴν ὁδὸν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς*[54], în timp ce în Iudita 12,8 observăm că aceasta se roagă ca Dumnezeu să *κατευθῦναι τὴν ὁδὸν αὐτῆς εἰς ἀνάστημα τῶν υἱῶν τοῦ λαοῦ αὐτοῦ*[55]. Ambele cerințe sunt identice, și fac referire tot la conceperea lui Dumnezeu ca guvernator providențial care le conduce pe toate spre bunul lor sălaș. În spatele unei rugăciuni care cere din partea lui Dumnezeu a „îndreptării căii care ne stă înainte" se ascunde o înțelegere profundă a faptului că Domnul nu e un Dumnezeu oarecare, ci că este stăpân peste istorie și peste devenirile acesteia.

Concluzii

Deși este o carte a cărei canonicitate și istoricitate a fost și este pusă la îndoială în continuare, observăm că agiografii noutestamentari nu s-au sfiit s-o folosească. Ori prin citare directă, ori prin referire tangențială, ori prin folosirea acelorași teme teologice sau prin tratarea acelorași împrejurări socio-istorice, cartea Iudita este folosită în Noul Testament și era citită și prețuită de către societatea iudaică în care a trăit Iisus din Nazaret.

Date fiind temele principale ale cărții: starea poporului se datorează păcatului – Dumnezeu Își menține promisiunile – Dumnezeu își arată puterea prin cei slabi, paralelismul tematic și teologic cu evanghelia lui Hristos este evident, precum și stabilirea unor paralele între Hristos și Iudita. La fel ca Betulia, întreaga lume se afla în starea în care se afla datorită puterii păcatului (în Iudita, a lui Olofern); în momentele de mare strâmtorare, apare o figură mântuitoare (Iisus) care îi este credincioasă lui Dumnezeu și care țintește rădăcina problemelor (în Iudita, problema este atât una internă – necredința poporului, cât și una externă – asuprirea asirienilor; ambele fiind strâns legate). Precum Iudita își scapă poporul mergând în împărăția răului și zdrobind capul șarpelui (a lui Olofern), așa Hristos

---

[54] „Îndrepteze calea noastră către voi".

[55] „Îndrepteze calea ei spre izbăvirea poporului ei".

va intra în inima pământului și va zdrobi capul șarpelui prin excelență (diavolul). Toate acestea ne-ar putea face să afirmăm că Iudita este o prefigurare a lui Hristos, adăugându-se lungului șir de tipologii veterotestamentare care-și vor vedea plinirea odată cu întruparea Cuvântului lui Dumnezeu. Desigur, această afirmație este exagerată, făcându-ne să cădem în extrema Epistolei lui Barnaba, care alegoriza și punea tot Vechiul Testament în mod excesiv sub umbra tipologiei, însă ceea ce poate fi afirmat cu siguranță este că întreaga perioadă elenistă a iudaismului a fost cea în care s-au maturizat toate așteptările mesianice și eshatologice care, potrivit creștinilor, și-au văzut împlinirea în persoana și lucrarea lui Iisus din Nazaret.

Iisus Hristos – Exegetul desăvârșit al Sfintelor Scripturi. Câteva observații despre modul în care Mântuitorul a citat, a explicat și a împlinit Vechiul Testament[1]

Drd. **Ioan-Daniel Manolache**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea din București
danimanolache_09@yahoo.com

Abstract
The life and activity of the Savior are closely related to the Holy Scriptures. By reading the Gospels, we constantly find Jesus Christ referring to the Law, the Prophets, and the Psalms. Sometimes the Savior quotes passages from the Old Testament, while other times He briefly refers to certain events or individuals from the past to support His statements. In this study, we aim to analyse how Jesus Christ related to the Old Testament as an exegete. Using *textual criticism*, this research paper will succinctly demonstrate how Jesus Christ quotes, interprets, and applies the Old Testament in His public ministry. In essence, our work represents an attempt to (re)construct the image of Jesus Christ as an exegete of the Old Testament, with the hope of providing to both lay believers and professional theologians a useful and worthy model to quote, interpret, and apply the words of the Scripture.

Keywords: Jesus Christ, Holy Scripture, Exegesis, Method, Old Testament

Introducere

Viața și activitatea Mântuitorului sunt strâns legate de Sfintele Scripturi. În activitatea Sa publică, pentru a susține diferite învățături sau afirmații pe care le rostea înaintea ascultătorilor Săi, Iisus Hristos obișnuia să facă trimitere la diferite scene și persoane din cuprinsul Vechiului Testament (Mt 9,13 || Os 6,6; Mc 10,7 || Fc 2,24 ; In 8,17 || Deut 17,6; Deut 8,3 || Mt 4,4, etc). El cunoștea bine Scrierile Sfinte și le folosea cu iscusință. De altfel, Însuși Mântuitorul a afirmat la un moment dat faptul că întreaga Sa activitate nu are o altă rațiune decât aceea de *a împlini Scripturile* (Mc 14,49).

Având în vedere aceste aspecte, folosind critica textuală, în prezenta lucrare vom încerca să determinăm modul în care Iisus Hristos S-a raportat la Scrierile Sfinte. În mod concret, în prima parte a studiului ne vom concentra asupra modului în care Mântuitorul a redat în discursul Său public anumite pasaje din Vechiul Testament, căutând să aflăm în ce măsură acestea urmează Biblia Hebraica sau Septuaginta.

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Constantin Preda) pentru publicare în acest volum.

De asemenea, tot cu privire modul în care Iisus Hristos obișnuia să citeze din Vechiul Testament, vom încerca să vedem dacă citatele pe care le-a redat Mântuitorul în diferite contexte sunt identice cu textele sursă sau sunt doar parafrazări.

În a doua parte a acestui studiu vom prezenta succint câteva procedee de exegeză pe care le-a folosit Iisus interpretând Vechiul Testament, pentru a vedea dacă modul în care El se raporta la Scrierile Sfinte era obișnuit pentru iudei sau, din contră, inovator.

Odată lămurite aceste aspecte, în ultima parte a lucrării vom analiza în ce măsură Iisus Hristos a împlinit prin fapte prevederile scrise în Vechiul Testament, în condițiile în care, pe de o parte, El a spus că nu a venit în lume pentru a strica Legea, ci pentru a o împlini (Mt 5,17), dar pe de altă parte, fariseii Îl acuzau constant pe Mântuitorul că ar fi încălcat Legea și că ar fi nesocotit Scripturile, după cum poate să pară, de altfel, dacă privim afirmațiile Mântuitorului cu privire la (ne)cinstirea părinților (Lc 14,26) sau disputa dintre El și farisei cu privire la Șabat.

Analizând pe rând toate aceste elemente, modul în care Iisus Hristos a citat, a explicat și a împlinit Vechiul Testament, nădăjduim să creionăm în cele din urmă, în prezenta lucrare, un portret cât mai fidel al Mântuitorului în postura de exeget al Scrierilor Sfinte, pentru ca urmând modelul Său, noi înșine, la rândul nostru, să ne apropiem apoi de aceste Scrieri așa cum se cuvine, aflând Cuvântul lui Dumnezeu.

Iisus Hristos citează din Vechiul Testament

În vremea Mântuitorului, Scrierile Sfinte erau ținute de obicei la sinagogă, sub formă de suluri (Lc 4,15-19; Evr 10,7)[2]. Cu excepția unor pasaje scrise în limba aramaică, ele erau redactate în ebraică, aceasta fiind limba de cult a evreilor. În sec. al III-lea î. Hr., printre iudei avea să apară însă Septuaginta, adică traducerea Scrierilor Sfinte în limba greacă (la început doar Tora, iar apoi și celelalte cărți), aceasta din urmă căpătând din ce în ce mai multă autoritate, mai ales în diaspora iudaică.

Deși cei mai mulți dintre exegeți par să fie de acord că Iisus și ucenicii Săi au folosit Septuaginta[3], părerea noastră este că lucrurile nu sunt chiar atât de clare. Probabil că, într-adevăr, atât Hristos cât și ucenicii Săi cunoșteau limba greacă (avem aici în vedere, pe de o parte, dialogul dintre Iisus și Pilat, care a fost cel mai

[2] În Luca 4 vedem că în sinagoga din Nazaret se afla un sul cu profeția lui Isaia din care a citit Mântuitorul și putem crede că acolo se aflau și alte suluri. Fiind scrise manual și materialele prime fiind destul de scumpe în acea vreme, foarte rar se întâmpla ca cineva să aibă în bibliotecă toate sulurile sfinte. De multe ori ele circulau individual între comunități.

[3] G. Archer și G. C. Archer Chirichigno afirmă că în Noul Testament sunt 340 de citate veterotestamentare, dintre care 33 sunt după textul masoretic, iar restul sunt după Septuaginta. Vezi Gleanson Archer și Gregory C. Chirichigno, *Old Testament Quotations in the New Testament: A Complete Survey* (Oregon: Wipf and Stock, 2005), 25-32.

probabil în limba latină sau greacă[4], iar pe de altă parte, faptul că cele mai vechi manuscrise ale Evangheliilor se păstrează în limba greacă), dar, cu siguranță, ei nu foloseau această limbă în viața cotidiană, ci aramaica. Dovadă pentru acest fapt sunt aramaismele care s-au păstrat în cuprinsul Noului Testament, inclusiv în varianta greacă a acestuia: *Rabbuni* – (Mc 10,51; In 20,16), Abba – (Mc 14,36), *Talitha koumi* – (Mc 5,41), *Eli Eli lema sabachthani?* – (Mc 15,34), *Chephas* – (In 1,42; 1Cor 1,12; 3,22), *Gabbatha* – (In 19,13), *Golgotha* – (Mt 27,33; Mc 15,22), etc[5].

În acest context, una din întrebările care se ridică cu privire la Mântuitorul este dacă, atunci când cita din Scriptură, El folosea textul grec (Septuaginta) sau textul ebraic?

Iisus Hristos și Septuaginta

Analizând pasajele unde Mântuitorul face trimiteri la diverse fragmente din Vechiul Testament[6], la prima vedere pare destul de clar faptul că El a folosit Septuaginta, iar nu textul ebraic. Acest lucru se poate dovedi prin compararea textelor sursă cu textul reprodus de Iisus, așa cum se poate vedea în următoarele două exemple:

Deut 8,3 // Mt 4,4

BYZ	*Οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ (Mt 4,4)*
LXX	*οὐκ ἐπ᾽ ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος ἀλλ᾽ ἐπὶ παντὶ ῥήματι τῷ ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ ζήσεται ὁ ἄνθρωπο (Deut 8,3)*
WTT	לֹא עַל־הַלֶּחֶם לְבַדּוֹ יִחְיֶה הָאָדָם כִּי עַל־כָּל־מוֹצָא פִי־יְהוָה יִחְיֶה הָאָדָם

[4] Latina era limba oficială folosită de armată. Comercianții și administrația locală din orașe folosea, în general, limba greacă. Pentru limbile vorbite de iudei în vremea Mântuitorului, vezi Gustaf Dalman, *Jesus-Jeschua: Die Drei Sprachen Jesu-Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, Beim Passahmahl, am Kreuz* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1922).

[5] Marian Vild, „The Aramaic maranatha in 1 Cor 16:22. Translation Queries and Their Theological Implications," *Text și discurs religios* 5 (2013): 97-108.

[6] Pentru evrei nu există conceptul de Vechiul Testament, pentru că ei nu recunosc Noul Testament, fapt pentru care, pentru ei, nu are sens să numească scrierile de până la Hristos Vechiul Testament. Pe de altă parte, Ap. Pavel, în Epistola către Evrei, face diferență între Noul Legământ, care a fost promis poporului încă din vechime, de către Dumnezeu (Ir 33,11), și care s-a împlinit în vremea Mântuitorului, pe de o parte, și legămintele mai vechi dintre YWHW și Israel, pe de altă parte, astfel încât, astăzi, pentru creștini, scrierile sfinte de până la Hristos au rămas sub titlul de Vechiul Testament (sau Primul Testament, așa cum îl numesc unii autori, conform Evr 9 15), iar scrierile sfinte din vremea lui Hristos și după Hristos, au rămas sub numele de Noul Testament. Această împărțire este o noutate creștină, acceptată de iudei doar formal, în dialogul academic sau inter-religios, dar neasumată cultic.

După cum se poate observa în acest prim caz, textul Septuagintei spune că omul se hrănește din tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu, la fel cum găsim în Noul Testament, în discursul Mântuitorului, în BYZ sau NA[28]. În varianta ebraică însă, după cum se poate vedea, acest verset este ușor diferit, și anume: omul se hrănește din tot ceea ce iese din gura lui Dumnezeu.

Analizând textele de mai sus, remarcăm faptul că în varianta ebraică nu apare termenul *ῥῆμα* (=cuvânt), așa cum se găsește în varianta greacă, fiind înlocuită de construcția מוֹצָא (=ceea ce iese).

Pe lângă această diferență principală, comparând în mod amănunțit cele două variante textuale, se pot observa între ele și alte câteva deosebiri mai mici, de nuanță, precum faptul că, pentru Dumnezeu, în ebraică se folosește numele Lui propriu (יהוה), în timp ce în greacă se folosește termenul *Θεός*, care are un înțeles mult mai larg, el fiind folosit pentru zeități, în general.

De asemenea, în limba greacă verbul *ζάω* se referă strict la a trăi (din punct de vedere biologic), în timp ce în limba ebraică verbul חָיָה are un sens mai larg, însemnând inclusiv a exista, a deveni sau a avea.

Nu în ultimul rând, Pr. Prof. Univ. Dr. E. Pentiuc spune că termenul אָדָם din ebraică este unul imposibil de tradus în oricare alte limbi, inclusiv greacă sau latină. Acest termen desemnează, în limba ebraică, „acel ipostas al naturii umane care cuprinde în sine, ca potențial, ambele genuri umane (masculin și feminin), ca întreagă omenire, ca totalitate de indivizi umani”[7], având, deci, o arie lexicală deosebită față de cea a termenului ἄνθρωπος, prezent în varianta greacă.

Așadar, comparând variantele de text prezentate mai sus, nu putem afirma că sursa greacă și sursa ebraică sunt absolut identice. Totuși, întrucât orice traducere aduce cu sine o anumită interpretare, vom spune că este firesc să existe anumite diferențe de nuanță între cele două variante textuale, limbile însele fiind diferite. De aceea nu insistăm asupra acestor detalii, ci reținem mai degrabă doar diferența principală între cele două surse ale versetului analizat, și anume prezența/ absența în text a termenului *ῥῆμα* / מוֹצָא, de unde și ajungem la concluzia parțială că, atunci când a citat din Vechiul Testament, Hristos a folosit Septuaginta.

Un alt exemplu unde pare că Mântuitorul urmează textul grec, iar nu pe cel ebraic, este textul Is 29,13 || Mc 7,6b-7. Acest text este introdus de Mântuitorul prin formula: „Bine a prorocit Isaia despre voi, fățarnicilor, precum este scris”; construcție care ne indică destul de clar intenția Mântuitorului de a cita ceva din Vechiul Testament:

[7] Eugen J. Pentiuc, *Iisus Mesia în Biblia ebraică*, trad. Petronia Petrar (București: Basilica, 2016), 27.

Mc 7, 6-7 // Is 29,13

BYZ	*Οὗτος ὁ λαὸς τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ: μάτην δὲ σέβονταί με, διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων (Mc 7,7-8)*
LXX	*ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χείλεσιν αὐτῶν τιμῶσίν με ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ᾽ ἐμοῦ μάτην δὲ σέβονταί με διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας (Is 29,13)*
WTT	כִּ֚י נִגַּשׁ֙ הָעָ֣ם הַזֶּ֔ה בְּפִ֤יו וּבִשְׂפָתָיו֙ כִּבְּד֔וּנִי וְלִבּ֖וֹ רִחַ֣ק מִמֶּ֑נִּי וַתְּהִ֤י יִרְאָתָם֙ אֹתִ֔י מִצְוַ֥ת אֲנָשִׁ֖ים מְלֻמָּדָֽה

WTT: „Poporul acesta se apropie de Mine doar cu gura și Mă cinstește doar cu buzele, dar inima lui este departe de Mine[α]. Respectul față de Mine pe care îl are [acest popor] este doar o poruncă omenească, învățată pe de rost”[β].

LXX: „Acest popor mă cinstește doar cu buzele, dar inima lui este departe de Mineα. În zadar mă cinstesc dacă predau drept învățături porunci ale oamenilor[β].

În cazul de față remarcăm faptul că textul ebraic este unul mai dezvoltat în prima parte a citatului decât textul grec (în secțiunea α), iar în a doua parte a sa (secțiunea β), exprimarea ebraică este una ușor schimbată în comparație cu Septuaginta. În pofida acestor deosebiri însă, ideea principală a fragmentului nu se schimbă, ci este aceeași. Totuși, confruntând aceste două variante cu citatul Mântuitorului din Noul Testament și având în vedere detaliile evidențiate aici, rămânem încă o dată cu impresia că, în activitatea Sa învățătorească, Iisus a urmat textul grec, iar nu pe cel ebraic.

Iisus Hristos și textul ebraic

În paralel cu această primă ipoteză, care susține că Iisus Hristos a urmat tradiția Septuagintei atunci când a citat din Vechiul Testament, există și argumente pentru a susține contrariul, și anume faptul că, atunci când a făcut trimitere la evenimente sau fragmente din Vechiul Testament, Mântuitorul a folosit drept sursă tradiția ebraică. De altfel, acest lucru pare destul de evident dacă ținem seama că atunci când a vorbit despre Sfintele Scrieri, în drum spre Emaus, Mântuitorul a amintit de împărțirea tradițională acestora, conform tradiției ebraice (*TaNaK* – Lc 24,27); pe care nu o regăsim în Septuaginta.

Un alt element care ne face să credem că Iisus Hristos a folosit drept sursă pentru citările Sale din Vechiul Testament textul ebraic este faptul că în acesta se păstrează și astăzi peste 1300 de structuri *Qetiv-Qere*[8]. Acestea sunt mici greșeli de

[8] În contrast cu structurile *Qetiv-Qere*, în tradiția rabinică găsim conceptul de *Tiqqun soferim*. Conform acestui concept, rabinii au modificat uneori textul sfânt pentru a *salva* onoarea lui Dumnezeu în lume, astfel încât, de exemplu în *III* 21,12-13, în loc să spună că Nabot l-a blestemat pe Dumnezeu, așa cum prevede textul, ei spun că *Nabot l-a binecuvântat pe Dumnezeu.*

ortografie, pe care redactorii le-au făcut probabil din neatenție, dar pe care iudeii le mențin în text, având mare respect pentru Scrierile Sfinte, exact așa cum au fost ele scrise. Și dacă astăzi iudeii sunt atât de conservatori vizavi de izvoare, cu atât mai mult putem crede că tot așa erau și în timpul Mântuitorului, mai ales în contextul luptei crâncene între cultura greacă și cea iudaică din acea vreme[9].

Cu toate acestea, există ocazii în care se pare că Iisus nu urmează cu fidelitate nici Septuaginta, nici Biblia ebraică, ci folosește mai degrabă un text propriu, inspirat probabil de cultura evreiască orală din jurul Său. Acest lucru poate fi observat, de pildă, în Marcu 12, 30, respectiv Matei 22, 37, în raport cu Deuteronom 6, 5, după cum urmează:

Deut 6,5 || Mc 12,30 (Mt 22,37)

BYZ	*καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου, καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου, καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου, καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου (Mc 12,30)*
LXX	*καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου (Deut 6,5)*
WTT	וְאָ֣הַבְתָּ֔ אֵ֖ת יְהוָ֣ה אֱלֹהֶ֑יךָ בְּכָל־לְבָבְךָ֥ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ֖ וּבְכָל־מְאֹדֶֽךָ׃

În acest exemplu vedem că, în comparație cu LXX și WTT, textul rostit de Mântuitorul are un mic adaus, și anume faptul că omul este dator să-L iubească pe Dumnezeu, nu doar din toată inima sa și din tot sufletul său și din toată puterea sa, ci și din tot cugetul său (*καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου*). Acest detaliu dovedește faptul că Mântuitorul (respectiv redactorul Evangheliei) s-a bucurat de o anumită libertate în interpretarea Scripturii.

[9] O situație similară găsim în Noul Testament, în *Apocalipsa*¸ unde există destul de multe solecisme (adică greșeli de scriere), dar pe care le păstrăm așa cum sunt, atât din respect pentru cei care ni le-au transmis așa, cât și pentru că avem credința că Dumnezeu, dacă vrea, se poate descoperi prin orice mijloace, inclusiv prin părute-greșeli, așa cum s-a întâmplat de pildă în cazul lui Balaam, când Domnul a vorbit poporului prin gura unui păgân. Cu privire la raportul dintre textul ebraic și Septuaginta vom spune că iudeii respingeau, în principiu, textul grec, considerând că acesta alterează cultura iudaică prin importuri grecești și egiptene (Septuaginta fiind tradusă în Alexandria). De altfel, printre manuscrisele veterotestamentare găsite la Qumran nu se află variante ale Septuagintei. Faptul că textul ebraic ocupa locul principal în comunitatea iudeo-creștină inclusiv în primele secole creștine se poate susține și prin faptul că în Hexapla/Octapla lui Origen, textul ebraic se afla pe prima coloană. La rândul său, Sf. Augustin susține întâietatea textului ebraic înaintea celui grec. Vezi Augustinus, *De Civitate Dei*, XVIII, 43, apud Otto Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament* (Gerd Mohn: Gütersloher Verlagshaus, 1975), 16.

Urmându-l pe Marcu, probabil că Matei a folosit targmumimuri[10] atunci când a redactat Evanghelia, textul ebraic nefiind foarte bine fixat în formă scrisă la acea vreme[11]. Această situație nu este însă excepțională în Noul Testament, ci o putem găsi inclusiv în dreptul Mântuitorului, în scena Răstignirii, unde Însuși Iisus rostește un targum aramaic la Psalmul 21 (vezi Ps 21,1 // Mc 15,34; Mt 27,46)[12]. Deci, Mântuitorul și ucenicii trebuie să fi fost obișnuiți cu textul ebraic sau cel puțin cu targumimimurile în aramaică ale textului ebraic.

O posibilă explicație: *Ipsissima verba* și *ipsissima vox*

Cu toate că citările veterotestamentare prezente în Noul Testament par să urmeze în majoritatea cazurilor Septuaginta, dovadă fragmentele pe care le-am prezentat mai sus, acest lucru nu implică automat și ideea că, într-adevăr, Mântuitorul sau ucenicii Săi au folosit textul grec. Pentru a explica acest fapt vom face în continuare diferență între *Ipsissima verba* și *ipsissima vox.*

În hermeneutica biblică contemporană s-a pus problema dacă dialogurile Mântuitorului cu contemporanii Săi, așa cum le avem astăzi în Noul Testament (ex. In 3,1-15; 4,7-30), sunt redări exacte ale **cuvintelor** lui Hristos (*ipsissima verba*), scrise de aghiografi sub inspirația Duhului Sfânt, sau aceștia au redat doar **vocea** Mântuitorului (*ipssima vox*); respectiv, cuvintele Mântuitorului, așa cum le-au auzit ei și așa cum și le-au amintit fiecare, acordând apoi citatele lui Iisus cu sursele biblice pe care le aveau la îndemână atunci când ei au scris Evangheliile.

[10] Targumimurile sunt parafrazări în aramaică ale textului ebraic. Uneori acestea sunt destul de diferite față de sursa ebraică. De pildă, în *Fc 1, 1, targumul Neofiti zice:*

מלקדמין בחכמה ברא {ד}ייי שכלל ית שמיא וית ארעא

care se traduce: *De la început, cu înțelepciune, Fiul* (ברא) *a împlinit/ a realizat* (שכלל) *Cerurile și pământul*. Așadar, după cum se poate observa, aceste traduceri / parafrazări pot fi mai mult sau mai puțin fidele textului sursă. De altfel, în 4Rg 18,26 se face distincție clară între ebraică și aramaică, fiind două limbi distincte, care nu se suprapun complet.

[11] Ioan Voineag, *Evangheliile „copilăriei” (Mt 1-2; Lc 1-2). Probleme literar-exegetice și teologice* (Sibiu: Andreiană, 2020), 179. În literatura de specialitate există chiar și ideea că Vechiul Testament folosit de creștini avea la bază un canon propriu, iar nu neapărat pe cel folosit de iudei. Vezi Albert C. Sundberg Jr., „‘The Old Testament:’ A Christian Canon,” *CBQ* 30 (1968): 143–55. De altfel, conceptul de *canon* apare abia târziu, în vremea Sf. Atanasie, după cum se poate vedea în *Scrisoarea festivă* 39. Vezi Lee Martin McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon* (MA: Hendrickson, 1995), 20.

[12] Cuvintele pe care le-a rostit Mântuitorul pe cruce nu sunt citate exact din Psalmi, ci sunt cel mai probabil parafrazate (targumim), pentru că, după cum se vede în Peshitta, El folosește verbul aramaic שבק, iar nu termenul erbaic עזב, care este în Psalmul 21. De altfel, inclusiv în varianta greacă există discuții asupra acestei construcții deoarece Matei folosește varianta *Ἠλί, Ἠλί, λεμὰ σαβαχθανί*, în timp ce Marcu preferă *Ἐλωΐ, Ἐλωΐ, λαμὰ σαβαχθανί*. Codex Bezae și textul bizantin au păstrat cele două construcții distincte, iar Codex Alexandrinus și variantele occidentale au uniformizat cele două variante.

Având în vedere faptul că Hristos a vorbit cu ucenicii Săi în limba aramaică, dar cuvintele Sale, în Evanghelii, sunt redate în limba greacă, considerăm că redactorii acestora, atunci când și-au scris *memoriile* cu privire la Hristos[13], și-au asumat atât rolul de *exgeți* ai Mântuitorului, cât și pe acela de *ensegeți*. În acest context, (re)construind cuvintele Domnului și citatele pe care le-a invocat Acesta, redactorii Evangheliilor trebuie să fi avut în vedere în mod simultan atât discursul direct al Mântuitorului, cât și variantele Vechiului Testament care circulau în jurul lor; fie că este vorba de text ebraic, text grec sau chiar targumimuri, care erau și ele folosite în Sinagogă în vremea aceea[14].

După cum Evanghelistul Matei a fost pus în postura de exeget al Scripturii atunci când a citat din *Isaia* 7,14, fiind nevoit să aleagă cea mai bună traducere din toate variantele posibile pentru a reda cât mai fidel taina Nașterii Domnului, care a fost prevăzută de profeți, cu siguranță că și atunci când a notat cuvintele lui Hristos în limba greacă, în Evanghelie, el a fost în pus în aceeași postură. Astfel că, în cazul Noului Testament, aghiograful este interpret al lui Hristos care redă cuvintele Sale deopotrivă prin revelație, cât și prin capacitățile sale personale. Din acest punct de vedere, cu privire la momentele în care Mântuitorul a citat din Vechiul Testament, credem că sunt într-adevăr cuvintele Sale, redate însă prin intermediul scriitorilor, exact așa cum și noi, de altfel, în variantele românești ale Sfintei Scripturii, avem cuvintele lui Hristos, așezate însă în limbajul nostru, iar nu în original. Și acest lucru nu îl considerăm deloc greșit, ci din contră, o deschidere spre original.

Așadar, cu privire la sursele pe care le-a folosit Iisus Hristos pentru a cita din Vechiul Testament, rămânem cu ideea că este posibil ca El să fi folosit Septuaginta, textul ebraic sau chiar o combinație între cele două. În orice caz, citatele Mântuitorului nu sunt foarte rigide, închistate în *Textkritik*¸ ci mai degrabă găsim o oarecare elasticiate, dovedită prin folosirea targumimurilor în anumite cazuri, folosite apoi și de către redactorii Noului Testament.

Iisus Hristos explică Vechiul Testament

Noul Testament spune că nimeni nu L-a văzut niciodată pe Dumnezeu, iar singurul care Îl poate explica pe El (*ἐξηγέομαι*) este Cel care se află în sânul Tatălui, adică Iisus Hristos (In 1,18).

În cuprinsul Noului Testament, Iisus Hristos apare de mai multe ori în postura de exeget. Dacă în Luca 8, 11 Mântuitorul le explică ucenicilor o pildă rostită chiar

---

[13] Sf. Iustin Martirul și Filosoful numește Evangheliile: *ἀπομνημονεύματα τῶν αποστολων*. Vezi Iustin Martirul, *Apologia I*, 67, 3. Vezi Charles E. Hill, *The Johannine Corpus in the Early Church* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 345.

[14] Vezi Ze'ev Safrai, „The Origins of Reading the Aramaic Targum in Synagogue," *Immanuel* 24/25 (1990): 187-93.

de El, mai târziu, în drumul spre Emaus, Îl vedem pe Iisus Hristos tâlcuindu-le ucenicilor pasaje din Vechiul Testament (Lc 24, 27).

Atunci când face trimitere la pasaje din Vechiul Testament, Iisus le introduce adesea prin diferite formule specifice, precum: „ați auzit că li s-a spus celor din vechime…” (Mt 5,21) sau „precum este scris…”.

Cu privire la *metoda* de interpretare, am observat că Mântuitorul folosește procedeul *gezerah shawah*[15], așa cum putem vedea, de pildă, în Marcu 2,25[16]; acesta fiind oarecum cunoscut printre iudei la acea vreme. Pe scurt, acest procedeu are la bază ideea că toate Scrierile Sfinte vorbesc despre unul și același Dumnezeu, deci, pentru a avea o viziune cât mai clară despre El putem combina diverse pasaje din Scriptură, ca într-un puzzle, construind o imagine complexă.

În discursul Său, Mântuitorul a citat și a făcut trimitere la pasaje din paisprezece cărți din cuprinsul Vechiului Testament[17]. El a amintit de Avraam (In 8,56), de Iacob și de Isaac (Mt 8,11), de David (Mt 12,1-3), de Solomon (Mt 6,29), de Ilie (Mt 17,11), de Elisei (Mt 4,27), de Zaharia (Lc 11,49-51), pe care i-a înțeles ca persoane istorice. De asemenea, a amintit de tăierea împrejur (In 7,22), de mana primită în pustie (In 6,31), de mâncarea pâinilor-feței de către David (Mt 12,3-4), de persecuția profeților (Mt 5,11-12), de istoria soției lui Lot (Lc 17,32), de distrugerea Sodomei și a Gomorei (Mt 10,14-15); evenimente care fac parte din istoria lui Israel, ba chiar de facerea lui Adam și a Evei (Mt 19,4-5), de Cain și Abel (Lc 11,50-52) sau de potop (Mt 24,37-39); evenimente care fac parte din preistoria lui Israel. Astfel că, în mod sigur, Hristos a acceptat autoritatea Scrierilor Sfinte în ansamblul lor, ca un întreg organic, fără a ridica probleme de critică textuală. De altfel, Mântuitorul a făcut în discursul Său public apel și la cartea Daniel, care în vremea aceea nu era încă receptată complet în iudaism, la fel ca deutero-isaia (Mt 24,15; 8,16-17; In 12,39)[18]. Deci, Hristos se raporta la Scriptură în mod firesc și holistic, fără a se împotmoli în aspecte tehnice, precum sursa, autorul sau data scrierii. De altfel, în dialogul Său cu

---

[15] Comisia Biblică Pontificală, *Interpretarea Bibliei în Biserică* (București: Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 2020), 109.

[16] De exemplu Lc 4,18-19, compus din Is 61,1 și Is 58 6. La fel în Lc 6, 3-5. Vezi Mr. Richard N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Vancouver: Wm. B. Eerdmans-Lightning Source, 1975), 69; R. A. Guelich, *Mark 1-8:26,* în col. *Word Biblical Commentary,* vol. 34a (Dallas: Word, 2002), 121; Darrell Bock, *Luke 1:1-9:50,* în col. *Baker Exegetical Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Baker Books, 1994), 404.

[17] Mc 10,6-8 – trimitere la Facerea; Lc 18,20 – trimitere la Ieșirea; Lc 10,26-28 – trimitere la Deuteronom; Mc 2,25 – trimitere la 1 Regi; Mt 12,42 – trimitere la 3 Regi; Mc 12,10 – trimitere la Psalmi; Mt 13,13-14 – trimitere la Isaia; Mt 24,15 – trimitere la Daniel; Mt 9,13 – trimitere la Osea; Mt 12,40 – trimitere la Iona; Mt 26,31 – trimitere la Zaharia; Mt 11,10 – trimitere la Maleahi.

[18] De altfel, prima ediție de la Leningrad a Vechiului Testament nu conține cartea Daniel.

femeia samarineancă, Iisus nu a făcut nicio comparație între Pentateuhul iudaic și cel samarinean, respectiv între Decalogul folosit de iudei și cel folosit de samarineni, ci a vorbit cu femeia pur și simplu în baza Legii, în general, și mai ales în baza realității factuale.

Un alt procedeu exegetic folosit de Mântuitorul este cel numit *qol va-homer.* Conform acestui principiu, exegeza unui anume pasaj sau eveniment din Scriptură trebuie dezvoltată de la simplu la complex, după cum găsim de altfel și în regulile lui Hilel. Acest tip de discurs Îl regăsim la Mântuitorul, în Matei 7,11, în Luca 11,13[19], dar și în Ioan 10,34-36, unde Mântuitorul interpretează de la simplu la complex un pasaj din Vechiul Testament, despre dumnezei, în contextul Psalmului 81.

În ceea ce privește direcția de cercetare a Sfintelor Scrieri, Mântuitorul interpretează textele veterotestamentare în sens hristocentric, afirmând în mod clar că Scripturile vorbesc despre El și că El a venit în lume pentru ca să le împlinească pe acestea (Lc 4,21; Mt 11,10; Mc 9,12; Lc 21,21). Referitor la acest aspect, problema care se ridică este, ce înseamnă cuvintele: „cercetați Scrierile și vedeți că ele vorbesc despre M(m)ine” (In 5,39)? Se referea oare Hristos la El în mod personal ca Mesia sau se referea în general la faptul că Scripturile vorbesc despre noi; despre fiecare cititor al Scripturii în parte?

Cel mai simplu răspuns la această întrebare îl găsim citind prima regulă de interpretare a lui Tyconiu[20], unde se spune că întreaga Sfântă Scriptură Îl are în centru pe Iisus Hristos, cu mențiunea însă că anumite pasaje se referă la Hristos (cap al Bisericii), iar celelalte pasaje se referă la Biserica (Trup al lui Hristos). Deci, aceasta se referă uneori la El personal, iar alteori la noi, dar niciodată despărțiți de Hristos, ci în relație cu El, în scopul de a-L cunoaște și a-L găsi pe El.

Iisus Hristos împlinește Vechiul Testament

Mântuitorul a spus că cerul și pământul vor trece (*παρέρχομαι)*, dar nicio literă din Sfintele Scrieri nu va trece fără să fie împlinită (*Mt* 5, 18). Deci, pentru Iisus Hristos Scrierile Sfinte erau inspirate de Dumnezeu, anticipând evenimentele care aveau să se împlinească în vremea Sa.

Hristos era obișnuit cu templul încă de mic, fiind celebră scena când, la doisprezece ani[21], Iosif și fecioara Maria îl căutau, iar El se afla la templu, vorbind

---

[19] A se vedea Richard N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans-Lightning Source, 1999), 68; R. T. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), 127.

[20] A se vedea: St. Augustine, „De doctrina christiana”, III, 31, în *St. Augustine's City of God and Christian Doctrine*, vol. II, col. *NPNF*, ed. Philip Schaff, seria a II-a (New Yord: The Christian literature company, 1886), 569.

[21] În iudaismul medieval și în cel modern, în jurul vârstei de doisprezece ani, copiii sunt

cu cei învățați (Lc 2,42-46). Totuși, privind la viața și la activitatea publică a Mântuitorului, lucrurile nu par foarte clare în ceea ce privește Legea. Bunăoară, Legea lui Moise spune că este interzis consumul de sânge, dar Iisus i-a îndemnat pe ucenici, la Cina cea de Taină, să bea Sângele Său. De asemenea, Legea lui Moise prevede clar că omul este dator să-și cinstească părinții, dar Iisus spune că cine nu-și *urăște* părinții, acela nu este vrednic să-L urmeze pe El. Fariseii Îl acuzau pe Iisus că nu respectă datina bătrânilor (Mt 15,2), El fiind, de altfel, în mod constant blamat că nu respectă Șabatul, că stă la masă cu păcătoșii, ba chiar că face minuni cu ajutorul demonilor. Deci, întrebările care se ridică în aceste condiții este: A respectat Iisus Legea lui Moise? A respectat Iisus Sfintele Scripturi?

Având în vedere mulțimea acuzațiilor fariseilor și a numărului mare de scene controversate cu privire la Iisus Hristos și Legea lui Moise, în prezenta lucrare nu vom reuși să lămurim fiecare caz în parte, dar alegând câteva situații reprezentative pentru această discuție, nădăjduim că va fi de ajuns pentru a creiona o părere pertinentă despre modul în care Iisus Hristos împlinea Sfintele Scrieri.

Iisus Hristos și cinstirea părinților

În Luca 14,26, Iisus spune că cine nu își **urăște** părinții (*μισέω*), acela nu este vrednic să fie ucenicul Său. Acest lucru poate părea destul de ciudat la prima vedere, mai ales că în Decalog este scris clar faptul că omul este dator să își cinstească părinții (כָּבֵד – Ieș 20,11). Deci, comparând afirmația Mântuitorului cu ce spune Decalogul, am putea crede că între cele două poziții există un oarecare conflict. În realitate însă, nimeni, nu I-a reproșat niciodată Mântuitorului că i-ar fi îndemnat pe oameni să-și urască părinții, iar dacă ar fi făcut acest lucru, cu siguranță nu ar fi fost trecut cu vederea.

Afirmația Mântuitorului *Εἴ τις ἔρχεται πρός με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα ἑαυτοῦ καὶ τὴν μητέρα, οὐ δύναταί εἶναί μου μαθητής* nu poate fi înțeleasă decât citind textul în aramaică, pentru că în greacă verbul *μισέω* înseamnă, într-adevăr, *a urî*, dar în *Peshitta* apare aici verbul סָנֵא / שְׂנֵא, care înseamnă *a iubi pe locul doi*, așa cum găsim în Fac 29,31 sau Rm 9,13, când se spune că Iacov a iubit-o pe Rahela, iar pe Lia a urât-o, când, de fapt, se vede clar că nu a urât-o, aceasta rămânând în continuare în casa lui, ci doar a iubit-o pe locul doi.

Așadar, în acest caz, rezolvarea este destul de simplă având în vedere că Iisus și ucenicii vorbeau aramaică, și anume că, deși pare în greacă sau latină, în original nu se pune problema că Iisus Hristos să fi predicat altă învățătură decât cea lăsată poporului de Moise; fapt dovedit prin aceea că nimeni, niciodată, nu I-a reproșat

considerați maturi din punct de vedere religios și primiți ca membri activi în comunitate, în cadrul unei ceremonii numite *Bar Mitzvah*. Această practică nu exista însă în vremea Mântuitorului.

Mântuitorului că ar fi încălcat porunca a V-a din Decalog sau că ar fi predicat încălcarea acesteia. Din contră, privind episodul Nunții din Cana Galileei și episodul de pe Golgota, este evident că Iisus a iubit-o, a ascultat-o și a îngrijit-o pe Fecioara Maria, mama Sa după trup.

Iisus Hristos și ziua de Șabat

Pentru iudei, Șabatul este foarte important. Dacă privim Facerea lumii în varianta biblică, vedem că Însuși Dumnezeu S-a odihnit la împlinirea creației (Fac 2,2), iar dacă citim Decalogul lui Moise, vedem că respectarea zilei de odihnă era lege pentru iudei. În aceste condiții, faptul că în anumite momente Mântuitorul nu a respectat întotdeauna odihna de Șabat i-a scandalizat pe iudeii din jurul Său. Din acest motiv, unii dintre ei L-au acuzat pe Iisus că nu respectă Legea lui Moise și că face tulburare[22].

În cuprinsul Vechiului Testament scrie că sâmbăta este zi de odihnă (Ieș 20,8-11; Deut 5,12-15) pentru întreaga creație; atât pentru oameni, cât și pentru pământ (Lev 25,2), adică pentru întreaga natură. Tot conform Legii, cei care nu respectau această cutumă puteau plăti chiar cu viața lor (Nm 15,32-36). Cu toate acestea, se pare că de-a lungul istoriei au existat destule momente în care israeliții nu au respectat Șabatul (ex: Nee 13,15-22), iar mai mult decât atât, dacă citind scrierile iudaice, găsim excepții de la regula odihnei. Mai exact, preoții puteau încălca Șabatul pentru a coace *pâinile-feței (*Lev 24,1-8), iar oamenii, în general, puteau încălca ziua de odihnă pentru salvarea sau vindecarea aproapelui lor (Sab 14,3). În aceste condiții, putem spune că ziua odihnei era într-adevăr importantă pentru iudei, dar că nu era o lege absurdă, ci așa cum spune Mântuitorul: *Șabatul este pentru om, iar nu omul pentru Șabat* (Mc 2,27).

Cu privire la Iisus Hristos și respectarea Șabatului, El a fost acuzat că le-a îngăduit ucenicilor să culeagă spice de grâu în ziua odihnei (Mt 12,1-8) și că a vindecat bolnavi în această zi (Mt 12,9-14; Lc 13,10-17; 14,1-6; In 5,1-18; 9,1-41)[23]; gesturi prin care a nesocotit Scrierile Sfinte și Legea lui Moise.

În fața acestor acuze, Mântuitorul le amintește fariseilor că David, când a flămânzit, a mâncat *pâinile-feței* în ziua odihnei, încălcând Șabatul. De asemenea, Iisus le amintește fariseilor că preoții erau scutiți de la legea șabatică atunci când pregăteau *pâinile-feței*. Deci, faptele Mântuitorului în zi de Șabat nu erau o încălcare extraordinară a Legii, ci mai degrabă o provocare didactică pe care Mântuitorul o

---

[22] John P. Meier, "The Historical Jesus and the Plucking of the Grain on the Sabbath," *The Catholic Biblical Quarterly* 66.4 (2004): 561-81; Herold Weiss, "The Sabbath in the Fourth Gospel," *Journal of Biblical Literature* 110.2 (1991): 311-21.

[23] La aceste minuni săvârșite în zi de Șabat probabil că se adaugă vindecarea soacrei lui Petru, care a avut loc după ce Iisus și ucenicii au ieșit de la sinagogă (Mc 1, 29-31).

pune înaintea iudeilor, pentru a le arăta încă o dată, folosind chiar standardul lor, că Legea lui Moise nu este un idol și că mântuirea nu vine magic prin respectarea unor prevederi formale, ci Vechiul Testament și Legea lui Moise sunt doar un sprijin pentru om, pentru a-l apropia de Dumnezeu în mod personal și a-L (re)cunoaște pe El; Dumnezeu cel viu fiind instanța ultimă care ne aduce izbăvirea, în mod personal, iar nu un set de reguli.

Acest aspect este subliniat de Mântuitorul atunci când îl citează pe Osea, zicând „iubire voiesc, iar nu jertfe” (Os 6,6; Mt 9,13), respectiv atunci când spune că omul trebuie întâi să se împace cu fratele său, iar abia apoi să aducă jertfa la altar (Mt 5,23-24); prin aceasta subliniind clar faptul că legea este pentru om, iar nu omul pentru Lege.

Nu în ultimul rând, prin faptul că Iisus s-a asemănat cu preoții, nerespectând odihna de Șabat, a ținut să sugereze lumii că El a venit în lume să aducă jertfă pentru noi înaintea lui Dumnezeu (Evr 9), pentru a ne răscumpăra din legătura păcatului. Din acest punct de vedere, prin faptele pe care le-a săvârșit în zi de Șabat, Mântuitorul S-a prezentat lumii în ipostaza de preot al creației, ucenicii Săi participând deopotrivă la jertfirea Mielului și la frângerea Pâinii celei vii (In 6,35).

Privind toate aceste lucruri, observăm faptul că Iisus nu a dărâmat Legea lui Moise când nu a respectat Șabatul, ci dimpotrivă, El S-a folosit de o excepție pentru a sublinia că știe Legea și o respectă până chiar și la nivel de excepții, pe de o parte, iar pe de altă parte, prin acest fapt recuperează rațiunea primară a Șabatului, evidențiind că scopul odihnei este să-l slujească pe om și să-i fie de folos, iar nu să-l îngrădească.

Concluzii

Faptul că Iisus Hristos cunoștea și folosea Sfintele Scripturi este un fapt cert. Acest lucru se poate vedea în viața publică a Mântuitorului, unde nu de puține ori El a citat din Vechiul Testament, a făcut trimitere la evenimente sau persoane din istoria lui Israel, a interpretat Legea înaintea mulțimilor și a trăit în conformitate cu Aceasta, în sânul poporului ales.

Cu privire la modul în care Mântuitorul a citat Sfintele Scripturi, analizând dovezile interne ale textului biblic, am arătat că nu este foarte clar dacă Iisus Hristos a folosit Septuaginta sau textul ebraic. Totuși, având în vedere aspectele pe care le-am prezentat în cuprinsul lucrării noastre, cea mai plauzibilă variantă rămâne aceea că Iisus S-a folosit de textul ebraic, în formă scrisă sau orală, acesta fiind textul pe care iudeii îl foloseau în vremea aceea, în Israel. El a citit Sfintele Scripturi într-o manieră unitară, holistică și elastică, folosindu-se inclusiv de targumimuri în unele momente, așa cum probabil au făcut și redactorii Noului Testament atunci când au scris textul sfânt.

Cu privire la modul de interpretare al Vechiului Testament, am arătat că Mântuitorul s-a folosit de procedeele exegetice ale vremii, respectiv de *gezerah shawah* și *qol va-home*r. O particularitate însă pe care Iisus a adus-o în interpretarea Sfintelor Scripturi este faptul că le-a pus mereu în relație cu Sine, punctând faptul că toate Scrierile Sfinte au caracter hristocentric și vorbesc despre El.

Cu privire la modul în care Mântuitorul a respectat Vechiul Testament și a trăit conform Legii lui Moise, am subliniat că există în Noul Testament destul de multe pasaje controversate, dar am analizat doar două dintre acestea, pentru a arăta că El nu a încălcat Legea, ci o cunoștea inclusiv în ceea ce înseamnă excepțiile. Pe lângă acest fapt, prin modul în care El S-a raportat la Scrierile Sfinte, le-a arătat ucenicilor că Legea lui Moise nu trebuie să fie un idol care să îl împotmolească pe om în ritualism rigid, ci ele ne cheamă la libertate și Viață veșnică, fiind în cele din urmă o deschidere naturală spre relația noastră cu Dumnezeu.

Vindecarea orbului din naștere – de la cuvânt la imagine[1]

Drd. **Bogdan Șopterean**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca
bogdan.sopterean@ubbcluj.ro

Abstract
The study explores the theological, patristic, hymnographic and artistic significance of the miracle narrated in John 9. The Evangelist John describes in detail the healing of the blind man to emphasise Christ's role as the "Light of the world". The patristic perspective, exemplified by the interpretation of St. Cyril of Alexandria, emphasises the symbolic aspects of the event, linking the healing to the restoration of humanity through baptism. Byzantine hymnography, reflected in liturgical hymns, brings a deeper understanding of the suffering of the blind man, emphasising the confession of faith in Christ. Finally, the analysis of Byzantine artistic representations shows how this biblical episode has been immortalised over the centuries in different forms, contributing to the transmission of the theological message through visual images.

Keywords: Healing, Blind from birth, Gospel of John, Miracle, Light of the World

Introducere

Textul biblic care relatează vindecarea orbului din naștere de către Iisus Hristos, așa cum este prezentat în capitolul 9 din Evanghelia după Ioan, este unul dintre cele mai remarcabile evenimente din Noul Testament, având o semnificație teologică și simbolică profundă. Acest episod nu este doar o simplă relatare a unei minuni, ci reprezintă o revelație a naturii divine a lui Hristos și a rolului său esențial ca „Lumina lumii". Contextul în care are loc această minune este esențial pentru înțelegerea profundă a mesajului pe care Ioan încearcă să-l transmită. În timp ce Iisus umbla prin Ierusalim, întâlnește un om orb din naștere, o condiție pe care evreii o asociau adesea cu păcatul personal sau ancestral. Apostolii Domnului îl întreabă dacă orbirea acestui om este rezultatul păcatului lui sau al părinților săi, ceea ce reflectă mentalitatea comună a timpului. Răspunsul lui Iisus, însă, răstoarnă această concepție tradițională, subliniind că orbirea omului nu este consecința unui păcat, ci o ocazie pentru manifestarea lucrărilor lui Dumnezeu. Minunea vindecării orbului din naștere capătă o dimensiune profundă atunci când Isus se autodefinește ca „Lumina lumii". Prin acest act, El nu doar redă vederea fizică acestui om, ci deschide

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

calea pentru o înțelegere spirituală mai profundă. Această lumină pe care Hristos o aduce în lume este esențială pentru transformarea interioară a fiecăruia, indicând că adevărata orbire este cea spirituală, iar vindecarea acesteia este la fel de crucială precum vindecarea trupească. În final, narațiunea orbului vindecat nu doar că demască orbia spirituală a celor care îl resping pe Hristos, dar subliniază și importanța credinței în recunoașterea și acceptarea adevărului divin. Această narațiune devine, astfel, o invitație pentru fiecare om de a ieși din întunericul necredinței și de a primi lumina mântuitoare oferită de Hristos.

Cuvântul scripturistic

Evenimentul vindecării orbului din naștere este relatat doar de către Evanghelistul Ioan (9,1-41[2]) în corelație cu o cuvântare teologică în care Hristos

---

[2] „Şi trecând Iisus, a văzut un om orb din naştere. Şi ucenicii Lui L-au întrebat, zicând: Învăţătorule, cine a păcătuit; acesta sau părinţii lui, de s-a născut orb? Iisus a răspuns: Nici el n-a păcătuit, nici părinţii lui, ci ca să se arate în el lucrările lui Dumnezeu. Trebuie să fac, până este ziuă, lucrările Celui ce M-a trimis pe Mine; că vine noaptea, când nimeni nu poate să lucreze. Atât cât sunt în lume, Lumină a lumii sunt. Acestea zicând, a scuipat jos şi a făcut tină din scuipat, şi a uns cu tină ochii orbului. Şi i-a zis: Mergi de te spală în scăldătoarea Siloamului (care se tâlcuieşte: trimis). Deci s-a dus şi s-a spălat şi a venit văzând. Iar vecinii şi cei ce-l văzuseră mai înainte că era orb ziceau: Nu este acesta cel ce şedea şi cerşea? Unii ziceau: El este. Alţii ziceau: Nu este el, ci seamănă cu el. Dar acela zicea: Eu sunt. Deci îi ziceau: Cum ţi s-au deschis ochii? Acela a răspuns: Omul care se numeşte Iisus a făcut tină şi a uns ochii mei; şi mi-a zis: Mergi la scăldătoarea Siloamului şi te spală. Deci, ducându-mă şi spălându-mă, am văzut. Zis-au lui: Unde este Acela? Şi el a zis: Nu ştiu. L-au dus la farisei pe cel ce fusese oarecând orb. Şi era sâmbătă în ziua în care Iisus a făcut tină şi i-a deschis ochii. Deci iarăşi îl întrebau şi fariseii cum a văzut. Iar el le-a zis: Tină a pus pe ochii mei, şi m-am spălat şi văd. Deci ziceau unii dintre farisei: Acest om nu este de la Dumnezeu, fiindcă nu ţine sâmbăta. Iar alţii ziceau: Cum poate un om păcătos să facă asemenea minuni? Şi era dezbinare între ei. Au zis deci orbului iarăşi: Dar tu ce zici despre El, că ţi-a deschis ochii? Iar el a zis că prooroc este. Dar iudeii n-au crezut despre el că era orb şi a văzut, până ce n-au chemat pe părinţii celui ce vedea. Şi i-au întrebat, zicând: Acesta este fiul vostru, despre care ziceţi că s-a născut orb? Deci cum vede el acum? Au răspuns deci părinţii lui şi au zis: Ştim că acesta este fiul nostru şi că s-a născut orb. Dar cum vede el acum, noi nu ştim; sau cine i-a deschis ochii lui, noi nu ştim. Întrebaţi-l pe el; este în vârstă; va vorbi singur despre sine. Acestea le-au spus părinţii lui, pentru că se temeau de iudei. Căci iudeii puseseră acum la cale că, dacă cineva va mărturisi că El este Hristos, să fie dat afară din sinagogă. De aceea au zis părinţii lui: Este în vârstă; întrebaţi-l pe el. Deci au chemat a doua oară pe omul care fusese orb şi i-au zis: Dă slavă lui Dumnezeu. Noi ştim că Omul Acesta e păcătos. A răspuns deci acela: Dacă este păcătos, nu ştiu. Un lucru ştiu: că fiind orb, acum văd. Deci i-au zis: Ce ţi-a făcut? Cum ţi-a deschis ochii? Le-a răspuns: V-am spus acum şi n-aţi auzit? De ce voiţi să auziţi iarăşi? Nu cumva voiţi şi voi să vă faceţi ucenici ai Lui? Şi l-au ocărât şi i-au zis: Tu eşti ucenic al Aceluia, iar noi suntem ucenici ai lui Moise. Noi ştim că Dumnezeu a vorbit lui Moise, iar pe Acesta nu-L ştim de unde este. A răspuns omul şi le-a zis: Tocmai în aceasta stă minunea: că voi nu ştiţi de unde este şi El mi-a deschis ochii. Şi noi ştim că Dumnezeu nu-i ascultă pe păcătoşi; dar de este cineva cinstitor de Dumnezeu

este considerat a fi „Lumina lumii”. Asociind afirmațiile teologice cu evenimente concrete în care Mântuitorul se manifestă faptic, Evanghelistul dorește să consolideze temeinic învățăturile sale. Ioan dedică acestui episod 41 de versete, asemeni evenimentului relatat în capitolul 4, unde a relatat dialogul dintre Iisus Hristos și femeia samarineancă.

Informațiile esențiale cu privire la această minune a vindecării orbului din naștere sunt următoarele: Trecerea Mântuitorului și a Apostolilor pe lângă un orb din naștere generează o discuție privitoare la cauza lipsei de vedere. Ucenicii îl întreabă pe Domnul cine a greșit pentru ca acela să se nască fără vedere. Domnul le spune că în situația de față, nașterea acestui om fără vedere este rânduită de Domnul pentru a-**Ș**i vădi lucrările Sale. Domnul le spune ucenicilor că El este „Lumina lumii”, astfel că, Iisus Hristos, scuipă pe pământ, face tină și apoi unge cu aceasta ochii orbului, apoi îl trimite să se spele pe ei într-o scăldătoare numită Siloam. Orbul se spală pe ochi și începe să vadă. Toți cei care îl cunoscuseră se mirau de cele întâmplate și nu le venea să creadă că cel care adineauri cerșea, orb fiind acum vede. Dorind să înlăture orice bănuială, acesta le zice că el este și că a fost vindecat de Omul care se numește Iisus. Bărbatul le explică celor din jurul lui cum s-au petrecut toate și cum, spălându-se în apa Siloamului a început să vadă. O astfel de minune, în care un orb din naștere își capătă vederea, nu putea fi ignorată, așa că l-au dus pe orb la farisei pentru a le spune lor ce s-a întâmplat și pentru a analiza cu mai multă acuratețe situația creată. Evanghelistul precizează că minunea s-a petrecut în zi de sâmbătă, fapt extrem de problematic în ochii autorităților religioase iudaice. Fariseii îl întreabă cum s-a petrecut minunea și acesta le prezintă faptele deja relatate. Între farisei a început să existe dezbinare; unii susțineau că Iisus este călcător de lege, iar alții ziceau că Dumnezeu nu dă o putere atât de mare unui om păcătos. Fariseii îl întreabă pe orbul vindecat că părere are despre Iisus Hristos. Acesta le spune că pentru el, Omul acela este un prooroc.

Minunea a fost tăgăduită de unii care au sugerat ideea că orbul nu a fost lipsit de vedere. Pentru a li se confirma acest lucru, ei au chemat pe părinții orbului. Aceștia susțin că orbul este băiatul lor și confirmă faptul că el s-a născut orb, însă nu doresc

---

şi face voia Lui, pe acesta îl ascultă. Din veac nu s-a auzit să fi deschis cineva ochii unui orb din naştere. De n-ar fi Acesta de la Dumnezeu n-ar putea să facă nimic. Au răspuns şi i-au zis: În păcate te-ai născut tot, şi tu ne înveţi pe noi? Şi l-au dat afară. Şi a auzit Iisus că l-au dat afară. Şi, găsindu-l, i-a zis: Crezi tu în Fiul lui Dumnezeu? El a răspuns şi a zis: Dar cine este, Doamne, ca să cred în El? Şi a zis Iisus: L-ai şi văzut! Şi Cel ce vorbeşte cu tine Acela este. Iar el a zis: Cred, Doamne. Şi s-a închinat Lui. Şi a zis: Spre judecată am venit în lumea aceasta, ca cei care nu văd să vadă, iar cei care văd să fie orbi. Şi au auzit acestea unii dintre fariseii, care erau cu El, şi I-au zis: Oare şi noi suntem orbi? Iisus le-a zis: Dacă aţi fi orbi n-aţi avea păcat. Dar acum ziceţi: Noi vedem. De aceea păcatul rămâne asupra voastră.” (In 9,1-41)

să se pronunțe privitor la modul în care acesta a dobândit vedere de teamă fariseilor care au hotărât să de afară din sinagogă pe oricine susține că Iisus este Hristosul cel mult așteptat. Orbul este chemat din nou de către farisei care îi cer să se dezică de Hristos pe motiv că este un om păcătos. Orbul nu dorește să se pronunțe privitor la starea morală a Celui care l-a vindecat, ci le spune că înaintea lor este o realitate mult mai importantă: dobândirea vederii în condițiile lipsei acesteia încă de la naștere. Fariseii îl întreabă din nou despre modul în care a fost vindecat, sperând probabil să găsească elemente noi care să convină poziției lor. Din interogat, orbul devine interogator și îi întreabă pe fariseii insistenți dacă nu vor cumva să devină ucenici au lui dacă tot insistă să afle amănunte noi. Fariseii intră în defensivă și fac apel la Moise pentru a-și asigura o poziție intangibilă și îl acuză pe orb că este ucenicul unui Om despre care nu știu de unde este. Auzind acestea, orbul le spune că pe lângă minunea vindecării lui mai este una, aceea că deși nu știu nimic despre originea lui Hristos, El este un făcător de minuni care este cu siguranță Om al lui Dumnezeu. Apoi acesta își continuă pledoaria și le spune fariseilor că Dumnezeu îi ascultă numai pe cei drepți, prin urmare, Iisus Hristos nu este păcătos. Aici orbul le răspunde unei afirmații anterioare a fariseilor care susțineau că Domnul este un om păcătos, care se dovedește a fi călcător al Șabatului. În opinia orbului, Iisus nu putea să fie decât un om cinstitor de Dumnezeu, fiindcă altfel nu ar fi putut săvârși o asemenea minune despre care nimeni nu poate da mărturie că a mai fost săvârșită vreodată: nimeni nu a auzit ca un orb din naștere să dobândească vederea. Prin urmare, fără Dumnezeu, Hristos nu ar fi putut face această minune. P

ledoaria orbului este întreruptă de farisei care nesuportând rechizitorul dur la care au fost supuși, fac apel la autoritatea pe care o dețineau, îl jignesc pe orb și în consideră păcătos și îl alungă afară. Auzind că a fost alungat de farisei, Iisus Hristos îl caută și după ce îl găsește îl întreabă dacă crede în Fiul lui Dumnezeu. Orbul a recunoscut de-ndată vocea care l-a trimis la Siloam și îl întreabă pe binefăcătorul lui cine ar fi acela ca să creadă; Domnul i se descoperă și îi spune că El este; atunci orbul îl mărturisește credința în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și i se închină Lui. Concluzia evenimentului este rostită de Mântuitorul. El a venit în lume spre judecată ca orbii să vadă, iar cei care văd și cred că văd să fie orbi. În mod evident această remarcă îl are în primul rând în vedere pe El, însă aceasta poate fi extinsă la toți cei care se opun în mod conștient unor realități spirituale care nu se convin și care îi pun în fața unor situații incomode[3].

---

[3] Vezi detalii exegetice în: Michaels J. Ramsey, *The Gospel of John*, in *The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2010); George R. Beasley-Murray, *John*, in *Word Biblical Commentary* (Zondervan Academic, 1999).

Cuvântul patristic – perspectiva Sfântului Chiril al Alexandriei

Sf. Chiril al Alexandriei afirmă faptul că Domnul desființează învățăturile unora care ziceau că omul poate păcătui înainte ca să se nască; așadar, Domnul nu are în vedere aici păcatul strămoșesc[4]. Totodată, exegetul alexandrin dorește să lămurească o un problematică privitoare la modul în care vina pentru păcatele părinților se transmite și al urmașii lor. Sfântul Chiril face apel la una din poruncile din Decalog în care se spune că Dumnezeu pedepsește pe copii pentru vina părinților până la al treilea și al patrulea neam și la câteva episoade din Vechiul Testament pentru a dovedi faptul că Dumnezeu este bun și îngăduitor cu urmașii celor păcătoși: „însăşi dumnezeiasca Scriptură ne spune că trecerea păcatelor părinţilor asupra fiilor până în al treilea şi al patrulea neam nu se face în mod nedrept, ci se datoreşte celor ce pătimesc aceasta; pe scurt, din cauza prelungirii acestei stări."[5] Astfel că Dumnezeu mai degrabă veghează ca în timpul celor trei generații, cei care sunt buni să nu aibă de suferit de pe seama păcatelor părinților; un caz evident în acest sens este regele Iezechia care deși a avut un tată nevrednic și viclean, totuși el a beneficiat de binecuvântarea lui Dumnezeu care s-a revărsat asupra sa pentru meritele regelui David, stră-, stră-, stră- moșul său. Cu alte cuvinte, acesta a beneficiat de cealaltă perspectivă a poruncii din Decalog, anume că urmașii vor avea parte de binecuvântare până la al miilea neam, dacă vor avea un strămoș vrednic și credincios. Sfântul Chiril remarcă faptul că Mântuitorul săvârșește minunea vindecării fără ca să i se ceară. Ierarhul alexandrin consideră că în chip simbolic, vindecarea orbului, face trimitere la vindecarea și chemarea celor dintre neamuri.

Ungerea cu tină a ochilor, face trimitere la calitatea de Creator a Mântuitorului care plinește ceea ce îi lipsea orbului: „Unge cu tină, adăugând firii ochiului ceea ce-i lipseşte, sau vindecând ceea ce e slăbit, şi arătând prin aceasta că El a fost Cel ce ne-a creat la început, Creatorul şi Făcătorul tuturor. Fapta are însă şi un înţeles tainic. Şi vom spune ce gândim despre el. Nu se putea înlătura altfel din neamuri orbirea întipărită în ele şi nu li se putea da puterea să vadă lumina dumnezeiască şi sfântă, adică cunoştinţa Sfintei şi dumnezeieştii Treimi, decât făcându-se părtaşe de Sfântul Lui trup şi spălându-se de păcatul ce le-a întinat, lepădând stăpânirea diavolului prin Sfântul Botez."[6] În opinia Sfântului Chiril, trimiterea la scăldătoarea Siloamului are un înțeles tainic. Prin această acțiune, Domnul prefigurează lucrarea de restaurare a firii omenești prin taina Botezului. Reamintesc faptul că în viziunea ierarhului alexandrin, vindecarea orbului vestește vindecarea celor aflați în afara popoului ales,

---

[4] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia lui Ioan*, în *PSB*, vol. 41, trad. de Dumitru Stăniloae (București: EIBMBOR, 2001), 453.

[5] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Ioan*, 453.

[6] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Ioan*, 463.

între neamuri. În felul acesta, prin Botez este vindecată firea oamenilor și eliberată de sub stăpânirea diavolului.

Sfântul Chiril subliniază faptul măreția acestei minuni. Mulți din cei care îl știau pe bărbat au refuzat să creadă această realitate, gândindu-se că acest fapt nu are cum să se împlinească. O astfel de minune, așa cum va spune și orbul în timpul rechizitoriului fariseilor, nu a mai auzit nimeni să fi fost făcută. Fariseii l-au chestionat pe orb ca să obțină de la el mărturia că Domnul a călcat sfințenia sâmbetei, ignorând cu desăvârșire minunea vindecării orbului: „Nu este de la Dumnezeu, spun aiurind, Cel care are puterea să facă cele ale lui Dumnezeu! Căci, văzându-L încununat pe Fiul cu măsura egală a slavei cuvenite Tatălui, nu se ruşinează să arunce asupra Lui în chip nebunesc acuza necredinţei. Şi, respingând minunea, opun Făcătorului ei pizma lor şi-L acuză fără teamă de păcat pe Cel ce nu ştie de păcat. Ba cred în chip neînţelegător că a călcat Legea prin mişcarea îndrăzneaţă a unui singur deget sâmbăta, deşi ei luau boul de la iesle şi-l duceau la apă, ba ridicau cu multă osteneală, cum s-a scris, şi oaia căzută în groapă (Mt 12, 11).” [7] Din acest considerent ei susțineau că Mântuitorul nu are cum să fie Dumnezeu, de vreme ce calcă cele rânduite ca lege de Dumnezeu, chiar dacă Acesta săvârșea fapte minunate cum numai Dumnezeu putea.

Totodată, Sfântul Chiril subliniază ipocrizia și răutatea celor care călcau sâmbăta fără a considera că păcătuiesc. La un moment dat Mântuitorul le atrage atenția asupra acestui lucruentru ei simpla mișcare a degetului în țărână era mai gravă decât luarea unui animal de căpăstru și ducerea lui la apă pentru a fi adăpat. Întrebat fiind de farisei ce crede despre Hristos, orbul le dă un răspuns neașteptat. Dacă ei îl considerau pe Hristos, călcător de lege și păcătos, el în vedea a fi un prooroc, adică un om cu o viață sfântă, un trimis al lui Dumnezeu. Sfântul Chiril sesizează faptul că orbului i s-au deschis deodată cu ochii trupești și cei sufletești, fiindcă răspunsurile lui surprind și depășesc cu mult așteptările fariseilor, care fără să realizeze că în omul acesta s-au petrecut mai multe schimbări care atestau în mod indirect minunea la care a fost făcut părtaș: „Deci tămăduitul se face şi prin acestea apărătorul Mântuitorului Hristos. Şi observă cu câtă măiestrie îşi ţese cuvântul apărării! Căci era faptă foarte curajoasă să spună că Hristos este mai mare şi mai strălucitor decât Moise şi prooroci”[8]. Prin urmare, curajul său era unul cu totul special, mai ales că era însoțit de un cuvânt rostit cu măiestrie.

---

[7] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Ioan*, 467.

[8] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Ioan*, 478.

Cuvântul imnografic

Duminica a șasea după Paști este dedicată minunii vindecării orbului din naștere; pentru a observa modul în care tradiția liturgică a receptat această sărbătoare este suficient să parcurgem stihirile și cântările de la Vecernia Mare și de la Utrenie. Prima cântare, o stihiră de la *Doamne strigat-am*, depășește cadrul narativ al expunerii evenimentelor și realizează o interpretare de toată frumusețea: „Cel ce s-a născut orb zicea în cugetul său: Au doară pentru păcatele părinților m-am născut fără vedere? Au doară pentru necredința neamurilor, m-am născut spre dovadă? Nu sunt în stare să întreb când este noapte și când este zi. Picioarele mele nu mai pot răbda poticnirile de pietre; că n-am văzut soarele strălucind, și nici chipul Celui ce m-a zidit. Ci mă rog Ție, Hristoase Dumnezeule: Caută spre mine și mă miluiește.” Observăm că imnograful așează nedumerirea Apostolilor cu privire la motivul nașterii fără de vedere în cugetul celui orb. Acesta se întreabă pentru ce anume are această dizabilitate. Apoi, autorul cântării face o deschidere spre o înțelegere superioară a suferinței orbului sugerând faptul că necredința neamurilor ar putea fi cauza care a determinat nașterea fără vedere. Apoi urmează câteva detalii de o frumusețe rară; imnograful dorește să sensibilizeze pe credincioși oferind câteva imagini care ne ajută să înțelegem cât de greu îi era acestui om și de câte lucruri a fost privat: poticnirile de pietre, cufundarea într-un întuneric care nu i-a permis să știe când anume este zi și când este noapte, necunoașterea luminii solare. Aceste suferințe îl determină pe orb să-i ceară Domnului părtășie la mila Sa dumnezeiască.

Pe lângă acest tip de interpretare, imnograful realizează și expuneri narative care scot în evidență principalele momente ale evenimentului. O astfel de cântare este stihira de la *Slava* de dinaintea dogmaticii glasului: „Doamne, trecând pe cale, ai aflat pe un om orb din naștere; și nedumeriți fiind ucenicii, Te întrebau pe Tine, zicând: Învăţătorule, cine a păcătuit: acesta, ori părinții lui, de s-a născut orb? Iar Tu, Mântuitorul meu, ai zis către dânșii: Nici acesta n-a păcătuit, nici părinții lui; ci ca să se arate lucrurile lui Dumnezeu printr-însul. Eu trebuie să împlinesc lucrurile Celui ce M-a trimis, pe care nimeni nu poate să le facă. Și acestea zicând și scuipând jos și făcând tină, ai uns ochii lui zicând către dânsul: Mergi de te spală în scăldătoarea Siloamului! Iar acela spălându-se, s-a făcut sănătos și striga către Tine cred Doamne! și s-a închinat Ție. Pentru aceasta, și noi strigăm: Miluiește-ne pe noi!” Se poate observa cu ușurință dorința imnografului de a surprinde sintetic esența minunii. În acest sens autorul cântării elimină anumite amănunte pe care le consideră neconcludente pentru scopul urmărit de el. Astfel că el nimici măcar nu pomenește de dialogul dintre orbul vindecat și farisei. Acesta se concentrează doar pe finalul episodului scripturistic relatat de Ioan. Pentru imnograf a fost mult mai importantă mărturisirea orbului de credință, decât disputa cu fariseii care nu a ajuns la niciun rezultat. Finalul cântării îi vizează pe credincioși care, folosind paradigma

expusă să ceară Domnului mare milă, așa cum de altfel multe stihiri sunt încheiate de autorii lor[9].

Tiparul bizantin de reprezentre artistică a vindecării orbului

Primele reprezentări artistice ale minunii vindecării orbului din naștere datează din secolul al VI-lea și pot fi întâlnite în câteva basoreliefuri realizate în fildeș și pe o miniatură din cadrul unui Evangheliar. Remarcăm faptul că în fiecare dintre acestea, scena vindecării orbului este poziționată în proximitatea vindecării slăbănogului. Prima reprezentarea aleasă spre exemplificare, provine de pe coperta unei cărți relicvar (c. 550) care se păstrează la Biblioteca Națională a Franței din Paris (MS Latin 9384). Domnul este reprezentat în picioare; în mâna stângă ține o cruce asemeni unui toiag, iar cu cealaltă atinge ochii orbului care stă ușor plecat înaintea lui; de față mai sunt două persoane, cel mai probabil doi dintre apostoli. Această reprezentare face parte dintr-un ansamblu de scene în care sunt descrise câteva din minunile Domnului: vindecarea paraliticului, vindecarea femeii cu scurgerea de sânge, înmulțirea vinului la nunta din Cana Galileii, învierea lui Lazăr din Betania etc.

Un alt exemplu provine de pe un diptic italian din secolul al IX-lea care se păstrează la Londra în Victoria and Albert Museum. Aici este reprezentat Domnul cu mâna întinsă spre ochii orbului. În mâna stângă Mântuitorul ține un rulou închis simbol al propovăduirii Evangheliei Sale. Bărbatul orb este ușor aplecat spre Hristos; de data aceasta observăm că el are în mâini un toiag scurs menit să-l ajute la deplasare; în spatele orbului este un bărbat, cel mai probabil un apostol, care arată cu mâna spre orb; cel mai probabil aici este surprinsă prima parte a relatării evanghelice în care se vorbește despre motivul pentru care acest orb s-a născut fără vedere.

O altă reprezentare pe care o avem în vedere provine de pe coperta de fildeș a unei cărți ce datează din perioada carolingiană (c. 870-880). Aceasta se păstrează în muzeul londonez menționat; în cazul de față accentul cade pe lângă cele două personaje principale (Domnul și bărbatul nevăzător) pe grupul de apostoli care este reprezentat într-un număr mare (patru persoane).

Manuscrisul de care am amintit adineauri, care datează din secolul al VI-lea provine de pe Evangheliarul de origine siriană, identificat în literatura de specialitate sub titlul de Codex Purpureus Rossanensis, care se păstrează în Muzeul Diocesano. Observăm că minunea vindecării este redată în două etape: ungerea cu tină și spălarea în scăldătoarea Siloamului. Domnul, având aureolă, este înveșmântat în haine de culoare albastru și auriu; El întinde mâna spre ochii orbului pe care-i atinge;

[9] Textele sunt preluate din *Penticostar* (București: EIBMBOR, 1999).

în spatele Domnului sunt doi dintre Apostolii Săi care au avut un rol în prima parte a minunii descrise de Evanghelistul Ioan. Orbul stă plecat înaintea Domnului având în mâini un toiag. Cea de-a doua etapă a vindecării este reprezentată în preajma unui bazin dreptunghiular cu apă; bărbatul orb se apropie de apă și se spală pe ochi; de față este o mulțime de oameni, bărbați și femei care asistă la această minune; aceștia sunt cei care îl cunoșteau pe bărbat, cei care i-au adresat primele întrebări imediat după vindecare. Această scenă avea să se impună în reprezentările de tip bizantin. Pictorii vor marca momentul vindecării în urma spălării, cu oameni sau în lipsa lor.

Cea de-a doua miniatură analizată care folosește același tipar, provine dintr-un volum în care sunt redate Omiliile Sfântului Grigorie al Nazianzului, care datează din secolul al IX-lea (c. 879-882) și se păstrează în Biblioteca Națională a Franței (MS Grec 510, fol. 316). De remarcat în privința acestei reprezentări prezența îngerului deasupra scăldătorii. Acest fapt are legătură fie cu numele scăldătorii, fie cu o minune similară săvârșită tot în interiorul unei scăldători – Vitezda. Totodată semnalăm faptul că această vindecare este pusă în legătură cu dialogul Mântuitorului cu femeia samarineancă. Elementul comun acestor două evenimente este scăldătoarea/ fântâna ca surse de apă.

Pentru a surprinde modul în care a fost receptat acest tipar iconografic în reprezentările artistice din cel de-al doilea mileniu, am ales două fresce. Prima dintre ele provine din spațiul italian din Capua (c. 1080). În această frescă pot fi observate cele două etape ale vindecării care au fost indicate pentru prima dată de autorul miniaturii Evangheliarului amintit. Cealaltă frescă provine din mediul athonit, de la Mănăstirea Sfântul Dionisie. În centrul reprezentării se află Mântuitorul care atinge cu degetul Său ochii orbului din naștere. În spatele Domnului, Apostolii sugerează prin poziția lor, discuția anterioară vindecării în care ei se întrebau cine anume a greșit de s-a născut acel bărbat fără simțul vederii. Semnalăm și faptul că scăldătoarea Siloamului este cruciformă. Acest detaliu ne permite să interpretăm simbolic acest moment al spălării – vederea lui Dumnezeu este posibilă doar după ce ochii sufletești care au fost întinați mai întâi, au fost spălați printr-o apă cu calități vindecătoarea, așa cum este apa Botezului.

Detaliile oferite de Dionisie din Furna sunt următoarele: „Cale în cetatea Ierusalimului și un orb tânăr, rezemându-se în toiag și pe umăr având o traistă spânzurată, iar degetele picioarelor lui văzându-se afară din încălțăminte. Și Hristos, stând înaintea lui, cu o mână îl ține de creștet, și cu cealaltă îi pune tină la ochi. Și dinapoia lui Hristos apostolii, iar mai încolo o scăldătoare cu apă și orbul se spală pe ochi."[10]

---

[10] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine* (Bucureşti: Sofia, 2000), 111. Vezi detalii în Constantine Cavarnos, *Ghid de iconografie bizantină*, trad. de Anca Popescu (București: Sofia, 2005) și Leonid Uspensky și Vladimir Lossky, *Călăuziri în lumea icoanei*, trad. de

Concluzii

Nrațiunea vindecării orbului din naștere, prezentată în Evanghelia după Ioan, capătă o semnificație teologică profundă, fiind mai mult decât o simplă relatare a unei minuni. Iisus Hristos, prin actul său de vindecare, se revelează ca „Lumina lumii", un titlu ce subliniază rolul său esențial în aducerea cunoașterii divine și a mântuirii spirituale. Minunea redării vederii fizice este, în esență, o metaforă pentru luminarea spirituală pe care Hristos o aduce, indicând că adevărata orbire este cea spirituală, iar eliberarea din acest întuneric necesită credință. Această narațiune invită la o reflecție profundă asupra propriei noastre viziuni spirituale și ne provoacă să ne deschidem ochii inimii pentru a recunoaște adevărul divin. Mesajul său rămâne la fel de relevant și astăzi, chemându-ne să ieșim din întuneric și să primim lumina mântuitoare a lui Hristos.

Anca Popescu (București: Sofia, 2003).

Perspectiva paulină despre *puterea Duhului* în Romani 15. O abordare exegetică și teologică[1]

Drd. **Marian-Cristian Porțan**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca
cristi_portan@yahoo.com

Abstract
In the New Testament, we find many references to the phrase *power of the Spirit*, which manifested itself at various moments during the Lord's public activity and beyond, also the holy authors capitalise in their writings on this important aspect of the divine manifestation. Among these hagiographers is Saint Apostle Paul, who, in his Epistle to the Romans, uses the term *power* in connection with *God* or *the Spirit*. With the help of this first epistle from the New Testament canon, we have the testimony of a direct witness of the manifestation of „*divine power* in the apostolic era. *Divine power* is for the Apostle of the Gentiles an important element in preaching the Gospel and the source of all the virtues necessary for the first Christian communities for proper spiritual growth. The purpose of the present study is an analysis focused on the verses in which the expression *power of the Spirit* is found, Saint Apostle Paul is using this phrase in a context specific to the Christian community in Rome, coming to its support to strengthen their faith in Christ.

Keywords: Power, Divine, Holy Spirit, Apostle Paul

Introducere

Despre epistolele Sfântului Pavel se cunoaște că sunt scrieri ocazionale, întocmite cu scopul de a lămuri probleme presante din viața primelor comunități creștine, care erau citite întregii comunități de liderii acesteia.

Trebuie amintit faptul că, limba greacă folosită de Apostolul Neamurilor este una elenistică, asemănătoare cu cea folosită de Sfântul Luca, însă caracterizată de un stil epistolar, care reflectă și personalitatea Sfântului Pavel (activă, impresionantă sau dinamică). Epistolele Apostolului Neamurilor pot fi considerate adevărate omilii apologetice. Raportându-ne la o împărțire a epistolelor pauline după conținutul doctrinar, Epistola către Romani s-ar încadra la cele soteriologice, împreună cu Epistola către Galateni[2].

---

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Stelian Tofană) pentru publicare în acest volum.

[2] Pentru mai multe detalii vezi Ioan Constantinescu, *Studiul Noului Testament* (Bucureşti: Credinţa noastră, 1996), 188-92.

Ultimele două capitole ale Epistolei către Romani au fost supuse unei analize speciale, datorită problemelor de autenticitate, nelămurirea principală fiind mutarea doxologiei ultime făcute de autor în capitolul 14 al epistolei amintite. Cu toate acestea, s-a stabilit de către cercetătorii biblici că Epistola, cu cele 16 capitole ale ei, sunt redactate autentic de Apostolul Neamurilor[3].

Prin urmare, pornind de la capitolul 15 al Epistolei către Romani, Sf. Ap. Pavel realizează deznodământul scrierii sale: începând cu versetul 14, până la ultimul verset al capitolului 16, fiind, astfel, un element important al ultimei părți din planul epistolei amintite.

Construcția *prin puterea Duhului Sfânt* apare în textul sacru, în capitolul 15 al Epistolei către Romani, doar în două versete: 13 și 19. Versetul 13 este considerat ultimul verset din corpul central al textului, iar versetul 19 face parte din adresarea finală a Apostului Neamurilor către destinatarii scrierii, comunitatea creștinilor din Roma.

Duhul Sfânt, izvor al nădejdii?

Primul text de analizat, pentru a lămuri expresia amintită, este din Epistola către Romani 15, 13; însă ne vom opri mai întâi, la cuvintele Sfântului Pavel din prologul epistolei indicate: „Căci nu mă rușinez de Evanghelia lui Hristos, pentru că este putere a lui Dumnezeu spre mântuirea a tot celui care crede, iudeu întâi, și elinului" (Rom 1,16).

În acest verset este redată construcția „puterea lui Dumnezeu (*δύναμις γὰρ θεοῦ*)", care conține trei elemente: *δύναμις*, fiind un substantiv feminin singular, aflat în cazul nominativ, urmat de *γὰρ*, care este o conjuncție coordonatoare și *θεοῦ*, fiind un substantiv masculin singular, aflat în cazul genitiv. Această construcție este folosită de Apostolul Neamurilor, pentru a întări originea divină a învățăturii predicate de el, iar scopul principal al acestei predici este mântuirea credincioșilor. *Cel care crede* este o expresie care are în vedere virtutea fundamentală din viața spirituală a omului: credința, care este pusă în acest context, de aghiograf, în conexiune directă cu Evanghelia și indirect, cu *puterea lui Dumnezeu*.

Autorul reamintește importanța credinței în acest verset, poziționarea acesteia nu este la voia întâmplării, ci este *legătura* dintre începutul și finalul părții narative a epistolei. De asemenea, dubla folosire a prepoziției în, la începutul și la finalul părții centrale a scrierii pauline, leagă două principii fundamentale a relației divin-uman: întâlnirea cu Dumnezeu a celui credincios, respectiv acțiunea divină asupra acestuia[4].

---

[3] Ioan Constantinescu, *Studiul Noului Testament: manual pentru seminariile teologice* (Bucureşti: EIBMBOR, 2002), 199.

[4] James D. G. Dunn, *Romans 9-16, in Word biblical commentary, vol. 38b* (Dallas: Word

Trebuie amintit faptul că, o parte din versetele premergătoare celui de interes pentru studiul de față se folosesc la Taina Sfântului Maslu, mai precis Apostolul II: Epistola către Romani 15, 1-7, unde, Apostolul Neamurilor prezintă îndemn la răbdare cu cei slabi în credință și la unire frățească.

Trecând la versetul 13 al capitolului 15 din Epistola către Romani, se poate constata că Sfântul Apostol Pavel inserează în firul narativ o a altă virtute: nădejdea. Textul sfânt ne descoperă cuvintele Apostolului, astfel: „Iar Dumnezeul nădejdii să vă umple pe voi de toată bucuria și pacea în credință, ca să prisosească nădejdea voastră, prin puterea Duhului Sfânt (*ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου*)" (Rom 15,13). Realizând un scurt excurs exegetic al expresiei *„prin puterea Duhului*", din limba greacă, se pot distinge trei elemente majore: *ἐν* este o prepoziție în dativ, *δυνάμει* este un substantiv feminin singular în cazul dativ și construcția *πνεύματος ἁγίου*, compusă dintr-un substantiv neutru singular în cazul genitiv, urmat de un adjectiv neutru singular, în același caz.

Accentul în Epistola către Romani cade pe mântuirea omului, mai ales cu ajutorul credinței. Apostolul neamurilor nu uită nici de a doua virtute teologică: nădejdea, amintită aici în legătură cu *puterea* Mângâietorului.

Puterea Duhului poate fii socotită sursa de întărire a celor slabi, tema judecății celor slabi în credință fiind abordată de Sfântul Pavel în capitolul anterior și continuată în prima parte a celui curent. Unii comentatori biblici consemnează că primii creștini vedeau manifestarea divină ca taină a puterii. „Afirmarea publică a statutului lui Iisus, făcută de Dumnezeu prin înviere, a avut loc prin puterea Duhului Sfânt, așa că și aici el (Pavel) invocă aceeași putere, cea care va curge prin comunitatea creștină și o va împuternici să sărbătorească, să trăiască în pace, să stea tare în credință și, mai presus de toate, să se bucure din belșug de speranță"[5]. Autorul îndeamnă la folosirea acestui verset ca o rugăciune pentru binele Bisericii.

Binecuvântarea Sfântului Pavel a fost dată în vederea întăririi și creșterii spirituale a membrilor comunității din capitala Imperiului Roman. Sfântul Ioan Gură de Aur ne traduce îndemnurile Apostolului Neamurilor, astfel: „Izbăviți-vă de orice inimă rea aveți unul contra celuilalt, și să nu lăsați să fiți doborâți de ispită"[6] pentru ca fiecare credincios să crească spiritual întru nădejde, ea fiind „cauza tuturor

---

Books Publisher, 1988), 853.

[5] Tom Wright, *Pavel pentru toți: Romani, vol. 2* (Medgidia: Succeed Publishing, 2019), 103-4.

[6] Sf. Ioan Chrisostom, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Romani* (București: Atelierele grafice Socec & Co., 1996), 446.

bunătăților”[7], dar „ea nu vine decât de la Duhul Sfânt, și nu cum s-ar întâmpla, ci numai atunci vine, când și noi facem cele ce suntem datori a face”[8].

Alți cercetători biblici susțin că termenii „nădejde, bucurie, pace”, folosiți de Sfântul Apostol Pavel fac referire la idei-cheie din fragmentele vetero-testamentare, amintite anterior acestui verset. „Binecuvântarea finală, care încheie secțiunea parenetică, angajează ideile-cheie din fragmentele VT citate mai sus; în afară de aceasta, ea le reflectă pe cele ale secțiunii doctrinare”[9]. „Așadar, bucuria, pacea, credința și nădejdea reprezintă calități creștine fundamentale. Dacă credința este drumul spre bucurie și pace, nădejdea debordantă reprezintă consecința lor și toate patru se datorează puterii Duhului Sfânt din noi”[10].

Dacă vom lectura epistolele Apostolului neamurilor, vom descoperi că acestea conțin numeroase rugăciuni sau binecuvântări pentru comunitățile cărora se adresează, de aceea unii exegeți văd în aceste cuvinte o adresare duală a Sfântului Pavel: către Dumnezeu pentru comunitatea romană, cât și o adresare directă către destinatarii săi[11].

„Expresia descrie mijlocul prin care Dumnezeu produce această speranță (*περισσεύειν*) în credincioși... Duhul lui Dumnezeu îi ajută pe credincioși, în mijlocul suferinței pe care păcatul a adus-o peste întreaga creație (Rom 8,18-22), să spere și să aștepte cu răbdare vremea când Dumnezeu va elibera pe poporul Său și creația de suferință”[12]. Expresia indică faptul că existența nădejdii în ființa umană nu este de la sine ci creată de Duhul lui Dumnezeu[13].

Tabloul virtuților teologice folosite de Sf. Ap. Pavel, trebuie completat cu virtutea iubirii. Aceasta din urmă este pusă în legătură strânsă cu virtutea nădejdii, autorul sfânt ne spune că: „Iar nădejdea nu rușinează, pentru că iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt, Cel dăruit nouă” (Rom 5,5). Prin urmare, toate cele trei virtuți teologice se completează progresiv pe parcursul urcușului spiritual al omului și cu siguranță, învățăturile transmise de Apostolul Neamurilor comunității din Roma au contribuit decisiv la înflorirea acesteia.

---

[7] Sf. Ioan Chrisostom, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Romani*, 446.

[8] Sf. Ioan Chrisostom, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Romani*, 446.

[9] Raymond E. Brown, Joseph A. și Roland E. Murphy, *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură. Vol. VII. Literatura paulină* (Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2007), 302.

[10] John R. W. Scott, *Romani: comentariu expozitiv* (Oradea: Casa Cărții, 2022), 457-58.

[11] Craig S. Keener, *Comentariu Cultural-istoric al Noului Testament* (Oradea: Casa Cărții, 2018), 550.

[12] Frank Theilman, *Comentariu exegetic al Noului Testament – Romani* (Timișoara: Noua Speranță, 2021), 688.

[13] C.E.B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, 2 vol. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1979), 749.

Propovăduirea evanghelică de sorginte apostolică poate fi împărțită în elemente?

Lecturând mai departe capitolul 15 al Epistolei către Romani, descoperim un alt verset în care autorul sfânt face referire la puterea celei de a treia Persoane a Sfintei Treimi. Contextul în care se găsește versetul 19 alcătuiește, de fapt, o mărturisire sinceră a Apostolului Neamurilor despre activitatea sa misionară de până atunci.

Dacă citim atent versetele 17 până la 19, descoperim câteva elemente principale care compun această analiză succintă și critică făcută de Sf. Ap. Pavel cu privire la succesul misionar: „Aşadar, în Hristos Iisus am laudă, în cele către Dumnezeu. Căci nu voi cuteza să spun ceva din cele ce n-a săvârşit Hristos prin mine (*δι᾽ ἐμοῦ*), spre ascultarea neamurilor, prin cuvânt şi prin faptă (*λόγῳ καὶ ἔργῳ*), prin puterea semnelor şi a minunilor (*ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων*), prin puterea Duhului Sfânt (*ἐν δυνάμει πνεύματος θεοῦ*), așa încât, de la Ierusalim și din ținuturile de primprejur până în Iliria, am împlinit propovăduirea Evangheliei lui Hristos” (Rom 15,17-19).

Această descriere o realizează într-o manieră foarte smerită și plină de mulțumire față de Dumnezeu, chiar în versetul 17 mărturisește că el se poate lăuda doar în Mântuitorul, pe care Îl propovăduiește.

Mărturia Sfântului Pavel despre reușita propovăduirii Evangheliei la multe popoare și răspândirea învățăturii lui Hristos este un prinos adus de Apostolul Neamurilor lui Dumnezeu. Sf. Ioan Gură de Aur ne atrage atenția asupra faptului că, Sf. Ap. Pavel nu își asumă nici un merit pentru reușita răspândirii Evangheliei, aceasta fiind un rezultat al acțiunii divine *arătând și demnitatea Duhului*. Iar *puterea divină*, care se manifestă prin semne și minuni, este, de fapt, o *hotărâre a Sa* (a lui Dumnezeu), ca mai apoi, să devină o mărturie palpabilă pentru primii creștini[14]. De asemenea, misiunea întreprinsă de Sf. Ap. Pavel este una pătrunsă de *putere* (*δυνάμει*) de sorginte pnevmatică[15].

Cercetătorii biblici susțin că mărturia Apostolului Neamurilor despre slujirea relatată la finalul Epistolei către Romani este compusă din cinci elemente. Primul element îl constituie descrierea obiectivului misiunii sale apostolice: răspândirea credinței creștine la cât mai multe popoare. Al doilea element este amintirea smerită a succesului misionar, Sf. Ap. Pavel se consideră doar un instrument prin care Mântuitorul lucrează în lume. Al treilea element îl constituie îmbinarea teoriei cu practica în cadrul răspândirii Evangheliei: „prin cuvânt și prin faptă” (Rom 15,18). Urmează al patrulea element reprezentat de „puterea semnelor și a minunilor”

---

[14] Sf. Ioan Chrisostom, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Romani*, 457.

[15] Scott, *Romani: comentariu expozitiv*, 465.

(Rom 15,19). Iar ultimul element este reprezentat de „puterea Duhului Sfânt" (Rom 15,19)[16].

În versetul 19 este redată construcția „prin puterea Duhului Sfânt (*ἐν δυνάμει πνεύματος θεοῦ)*", care conține patru elemente: *ἐν* este o prepoziție în cazul dativ, *δύναμει*, fiind un substantiv feminin singular, aflat în cazul dativ *și expresia compusă din două elemente πνεύματος θεοῦ*, fiind un substantiv neutru singular, aflat în cazul genitiv, urmat de un substantiv masculin singular, aflat tot în cazul genitiv. Această expresie *putere a Duhului Sfânt*, din varianta Sinodală a Bibliei, are în ediția Gala Galaction construcția *prin vârtutea Duhului lui Dumnezeu...*, termenii *putere* și *vârtute* fiind sinonime în limba română, dar putem observa diferența de traducere dintre expresiile *a Duhului Sfânt* și *Duhului lui Dumnezeu*. Dacă ne uităm la corespondentul acestor ultime expresii în limba greacă, *πνεύματος θεοῦ* s-ar traduce prin *Duhul lui Dumnezeu*, însă cercetătorii biblici susțin că termenii: *δυνάμις (τοῦ θεοῦ), πνεῦμα* și *χάρις* sunt folosiți de Sf. Ap. Pavel cu același înțeles în diferitele contexte din cadrul scrierilor sale[17].

Unii cercetători biblici văd în expresia *puterea Duhului Sfânt* nu pe a treia Persoană a Sfintei Treimi, ci pe Fiul, pomenit de Apostolul Neamurilor în versetele anterioare. „Miracolele fizice nu constituie singura modalitate prin care se manifestă Duhul Sfânt. De fapt, modalitatea Sa obișnuită de manifestare este prin Cuvântul lui Dumnezeu... Fiecare convertire este o întâlnire cu puterea lui Dumnezeu în timpul căreia Duhul, prin Evanghelie, îl răscumpără pe păcătos și îl naște din nou"[18]. Modul de manifestare a *puterii divine*, fie că este vorba de Fiul sau de Duhul Sfânt, are aceeași menire: de a-l călăuzi pe om spre mântuire.

Universalitatea manifestării acestei puteri se poate observa și din enumerația făcută de Apostolul Neamurilor: orașe, țări, popoare, care depășesc granițele Imperiului Roman. Cercetătorii moderni menționează că cele două puncte amintite de Sf. Ap. Pavel, Ierusalimul și Iliria, sunt „două puncte extreme ale activității apostolice a lui Pavel în Orient". Misiunea de răspândire a Evangheliei lui Hristos „a început la Ierusalim, cetatea din care iese «cuvântul Domnului» (Is 2,3) și s-a extins până în provincia romană Illyricum (pe coasta occidentală a peninsulei balcanice, cuprinzând sudul fostei Iugoslavii și Albania de azi)"[19], în cazul misiunii întreprinse de Apostolul Neamurilor.

Exegeții biblici realizează o paralelă între *semnele și minunile* amintite de Sf. Ap. Pavel din timpul activității sale misionare, cu *semnele și minunile* care au

---

[16] Scott, *Romani: comentariu expozitiv*, 466-7.

[17] Dunn, *Romans 9-16*, 851.

[18] Scott, *Romani: comentariu expozitiv*, 467.

[19] Brown și Murphy, *Literatura paulină*, 322.

avut loc în momentul eliberării minunate a poporului lui Israel din robia egipteană (Ieș 7,3 sau Ieș 11,9-10)*;* și concluzionează afirmând că „răspândirea Evangheliei nu este o lucrare mai puțin sacră, însoțită adesea de demonstrații”[20].

Însă, *semnele și minunile* puteau fi folosite foarte ușor și ca modalitate de înșelare a oamenilor, pentru a dobândi adepți la o anumită religie sau sectă. Sf. Ap. Pavel își încredințează credincioșii și cititorii că, *„evenimentele neobișnuite care au însoțit lucrarea sa și au autentificat-o ca de la Dumnezeu și ca parte a începutului unei epoci noi în istoria mântuirii”*[21] sunt evenimente cât se poate de veridice. Cercetătorii biblici susțin autenticitatea calității de misionar a Apostolului Neamurilor și a celorlalți ucenici ai Domnului, afirmând că: „Un apostol nu este cineva care face lucruri fenomenale, ci un om pe care Dumnezeu îl poate folosi în moduri izbitoare pentru a-și îndeplini scopurile; și ceea ce este deosebit de adevărat în anumite puncte ale slujirii sale, el vede ca fiind la fel de adevărat în întreaga gamă a acesteia. Deci, deși puterea Duhului Sfânt ar fi putut fi sugerată de referirea de mai sus la semne, expresia duce în mod firesc la o relatare mai detaliată a lucrării pe care Pavel a realizat-o până acum.”[22].

Tot interpreții Sfintei Scripturi văd în predica Sf. Ap. Pavel, o manifestare a suportului divin și aceeași sursă pentru întărirea predicii, prin *minuni și semne*[23], iar acestea au devenit elemente cheie în răspândirea Evangheliei. Succesul acestei tactici, cu suport divin, a făcut ca Apostolul Neamurilor să acopere un areal misionar foarte întins.

Sf. Ap. Pavel, deși avea toate motivele să se mândrească cu succesul său misionar, alege să le scrie membrilor comunității din Roma cu multă smerenie și încredințându-i „că Duhul era în spatele tuturor cuvintelor, faptelor, semnelor și minunilor sale”[24].

Concluzii

În scrierile Sfântului Apostol Pavel vom găsi nenumărate învățături și practici, folosite de creștinii care alcătuiau primele comunități, și care ne-au transmis până în ziua de azi cele descoperite lor de Apostolul Neamurilor.

Epistola către Romani ocupă un loc aparte între scrierile pauline, conținutul acestei prime scrieri epistolare din cuprinsul canonului neo-testamentar ne luminează

---

[20] Keener, *Comentariu Cultural-istoric al Noului Testament*, 550.

[21] Theilman, *Comentariu exegetic al Noului Testament – Romani*, 701.

[22] John Knox, Gerald R. Cragg, *The Epistle to the Romans, The Interpreter`s Bible, vol. 9* (Nashville: Abigdon Press, 1984), 646.

[23] Theilman, *Comentariu exegetic al Noului Testament – Romani*, 701.

[24] Joseph A. Fitzmyer, *The Anchor Bible. Romans* (New York: Dell Publishing Group, 1992), 713.

mintea spre creștere spirituală, dar mai ales ne descoperă, pe cât se poate, prezența și lucrarea Duhului Sfânt în planul de mântuire a lumii.

Un rol important în propovăduirea apostolică, și nu numai, l-a avut *puterea divină* în general, dar mai ales *puterea Duhului Sfânt*, în special. Această realitate este confirmată încă de la începutul epistolei de către autorul ei, punând în legătură *puterea divină* cu primul pas în urcușul spiritual, adică dobândirea credinței.

Un accent major s-a pus, în studiul de față, pe a doua virtute care intră în legătură cu *puterea divină*, și anume, virtutea nădejdii. Folosul dezvoltării acestei virtuți în viața omului este descoperirea păcii, și mai apoi a bucuriei. Iar, într-un final, vom ajunge la virtutea iubirii, care este cununa virtuților teologice, și care, la rândul ei, își are izvorul în *puterea divină*, manifestată prin Sfântul Duh.

Mai apoi, după această înțelegerea profundă a rugăciunii de binecuvântare a lui Pavel pentru creștinii din Roma și a ascultătorilor cuvintelor sale, am lecturat și înțeles narațiunea Apostolului Neamurilor cu privire la activitatea sa misionară de până atunci și succesul răsunător pe care l-a avut. Acest succes s-a datorat mai multor factori, însă cel mai important a fost ajutorul divin, manifestat prin semne, minuni și chiar *puterea Duhului Sfânt*.

Această *putere pnevmatică* este încă prezentă în Biserica lui Hristos, sub alte forme decât în Biserica primară, care avea anumite necesități care au fost umplute de pronia divină. Dar, dacă reușim să privim viața Bisericii cu ochii sufletului, cu siguranță vom descoperi nenumărate momente în care putem afirma că a fost un eveniment sub umbra *puterii Duhului Sfânt*.

Cele două Fiare ale Apocalipsei (Apoc 13,1-18). O perspectivă creștin-ortodoxă[1]

Drd. **Dorin-Ioan Sălvan**
Facultatea de Teologie-Ortodoxă
Universitatea ,,Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca
dorin.salvan@ubbcluj.ro

Abstract

The famous biblical word, Antichrist, is not mentioned in the book of Revelation. In the writing of St. John, the two Beasts in the 13th chapter represent anti-Christian characters, who were identified by the first Christians with the Antichrist. The identity of the two Beasts has fascinated many readers of the New Testament. The literature on the famous enemy of Jesus Christ and the Church offers a diversity of perspectives, some reasoned and some phantasmagorical. Ancient Christians interpreted the two Beasts differently. In the Orthodox Church, we know few modern commentaries. In the present study I approach the identity of the two Beasts from the Book of Revelation through the perspective of the dual symbol, to discover who the Sea Beast is, as an individual character, and who the Land Beast is, as a collective figure.

Keywords: Apocalypse, Lord, Antichrist, Dragon, Beast, Symbol

Introducere

Faimosul cuvânt biblic, Antihristul, nu este menționat în cartea Apocalipsa. În scrierea Sfântului Ioan, cele două Fiare din capitolul al 13-lea reprezintă personaje anticreștine, care au fost identificate de primii creștini cu Antihristul. Identitatea celor două Fiare i-a fascinat pe mulți cititori ai Noului Testament. Literatura despre celebrul dușman al lui Iisus Hristos și al Bisericii oferă o diversitate de perspective, unele argumentate, iar altele fantasmagorice[2.]

În Biserica Răsăriteană, interesul pentru Antihrist și fiarele apocaliptice reprezintă expresia așteptării eshatologice. Amenințarea unei conflagrații mondiale,

---

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Stelian Tofană) pentru publicare în acest volum.

[2] Termenul ,,Antihrist" nu este utilizat de autorul Apocalipsei. Cuvântul este receptat în lumea creștină datorită menționării lui în epistolele ioaneice (1In 2,18;4,3; 2In 7), în care este folosit cu privire la învățătorii eretici. Deși Sfântul Apostol Pavel nu menționează termenul, ,,omul nelegiuirii" și ,,fiul pierzării" simbolizează Antihristul. Acesta este o figură individuală, pe care Hristos îl va nimic (1Tes 2,1-12).

prigoanele, incertitudinea în fața zilei de mâine, conflictele culturale și ideologice și întârzierea mult-așteptatei reveniri a Domnului exprimă o neliniște eshatologică[3].

Pentru a răspunde întrebărilor pe care creștinii le adresau cu privire la Antihrist și Apocalipsa, personalități arhicunoscute în lumea ortodoxă au încercat ,,descifrarea" figurilor anticreștine și imaginilor apocaliptice din ultima scriere din cuprinsul Noului Testament. Dar odată cu trecerea timpului, interpretările despre identitatea celor două fiare și descoperirea timpului apocaliptic și-au pierdut din popularitate. Noile generații de creștini se confruntă cu propria neliniște eshatologică, adresând părinților duhovnici aceleași întrebări despre Antihrist și Apocalipsa[4].

Fiara ridicată din mare (Apoc 13,1-10)

Capitolul al 12-lea al cărții Apocalipsa se încheie cu nereușita Balaurului de a o ucide pe Femeie (Apoc 12,13-16). În urma insuccesului, Diavolul a pornit război împotriva urmașilor seminției ei (Apoc 12,17). În căutarea descendenților Femeii, Balaurul s-a oprit pe nisipul mării (Apoc 12,18)[5].

Capitolul al 13-lea se deschide cu o Fiară care se ridică din mare (Apoc 13,1). Balaurul ,,aștepta" ridicarea Fiarei din mare, căreia i-a oferit ,,puterea lui, și tronul lui și mare stăpânire" (Apoc 13,2). Sfântul Ioan descoperă că Fiara din mare avea ,,zece coarne și șapte capete", iar pe coarnele ei aveau ,,zece diademe" și pe capetele ei ,,nume de blasfemie" (Apoc 13,1). Fiara semăna cu leopardul, ursul și leul (Apoc 13,2). Avea un capete ,,înjunghiat ca de moarte, dar rana de moarte s-a vindecat" (Apoc 13,3). Fiara a rostit grozăvii și blasfemii despre Dumnezeu, despre Numele și Cortul său și despre locuitorii cerului (Apoc 13,5-6). Diavolul i-a oferit

[3] Athanasie Mytilineos, *Armaghedonul și nimicirea Antihristului*, trad. de Dumitru Ivan (București: Sophia, 2023), 9-10.

[4] Părintele Paisie, *Semnele vremurilor din urmă. Mărturiile monahilor și ale închinătorilor*, trad. Victor Manolache (Galați: Egumenița, 2013), 21-70.

[5] În capitolul al 12-lea, Femeia înveșmântată în soare naște un Copil de parte bărbătească. După ce Copilul a fost răpit la Dumnezeu și la tronul său, Femeia a fugit în pustiu (Apoc 12,1-6). Balaurul a fost învins în cer și a fost aruncat pe pământ (Apoc 12,7-9). Balaurul a pornit o prigoană împotriva Femeii, dar aceasta este înfrântă (Apoc 12,13-16). După eșecul prigoanei asupra Femeii, Balaurul a pornit război cu cei din seminția ei (Apoc 12,17). Războiul purtat de Balaur împotriva urmașilor seminției Femeii reprezintă un ecou veterotestamentar. În cartea Facere, imediat după căderea primilor oameni, Dumnezeu le descoperă Șarpelui din vechime și Evei războiul dintre seminția Șarpelui și seminția Femeii (Fac 3,15); Oprirea Balaurului pe nisipul mării exprimă străbaterea întregului pământ pentru a găsi urmașii seminției Femeii. Diavolul ,,stă" pe nisipul mării și așteaptă ridicarea Fiarei din mare, care să îi slujească, purtând război cu descendenții Femeii în numele lui (Apoc 12,18-13,1). A se vedea: Cristian Bădiliță, *Apocalipsa lui Ioan. Ediție bilingvă. Traducere inedită și comentariu* (București: Adevărul Holding, 2012), 266-7.

puterea ,,să facă patruzeci și două de luni (Apoc 13,5) război cu sfinții și să-i învingă”, având stăpânire peste fiecare trib, popor, limbă și neam (Apoc 13,7)[6].

Întreg pământul a fost cuprins de uimire și a urmat Fiarei (Apoc 13,3) și toți ,,s-au închinat înaintea Balaurului, pentru că i-a dat stăpânirea Fiarei” (Apoc 13,4). Cuprinși de uimire, locuitorii pământului s-au închinat înaintea Fiarei proclamând ,,Cine este asemenea Fiarei și cine poate să se lupte cu ea?” (Apoc 13,4)[7].

Fiara ridicată din pământ (Apoc 13,11-18)

Prima jumătate a capitolului al 13-lea se încheie cu închinarea locuitorilor pământului înaintea Balaurului și Fiarei ridicată din mare (Apoc 13,4.8). A doua jumătate a capitolului al 13-lea se deschide cu o Fiară care se ridică din pământ (Apoc 13,11).

Fiara ridicată din pământ slujește Fiarei ridicată din mare și Balaurului (Apoc 13,12). Sfântul Ioan descoperă că a doua Fiară avea numai ,,două coarne ca ale unui Miel și vorbea ca Balaurul” (Apoc 13,11). Ea făcea misiune în numele primei Fiare, săvârșea minuni și le câștiga încrederea locuitorilor pământului, care se închinau înaintea Fiarei ridicată din mare (Apoc 13,12-13)[8].

A doua Fiară oferă ,,duh” chipului primei Fiare pentru ca să vorbească, iar oamenii care nu s-au închinat înaintea chipului Fiarei maritime să fie omorâți (Apoc 13,15). Fiara ridicată din pământ este cea care i-a convins pe toți locuitorii pământului ,,să pună marcă pe mâna lor dreaptă sau pe frunte” (Apoc 13,16). Fără marca Fiarei ridicată din mare nimeni nu putea vinde sau cumpăra (Apoc 13,17)[9].

---

[6] Fiara ridicată din mare este asemănătoare cu Balaurul. În capitolul al 12-lea, Balaurul avea zece coarne și șapte capete, iar pe cele șapte capete avea șapte diademe (Apoc 12,3). Atât Balaurul, cât și prima Fiară, aveau diademe (*διαδήματα*). Fiul Omului (Apoc 14,14), Femeia înveșmântată în soare (Apoc 12,1), Biserica din Filadelfia (Apoc 3,11) cei douăzeci și patru de bătrâni (Apoc 4,4.10) și călărețul de pe calul alb (Apoc 6,2) poartă coroane (*στέφανοι*). Balaurul (Apoc 12,3), Fiara ridicată din mare (Apoc 13,1) și Hristos (Apoc 19,12) poartă diademe. Prima Fiară este descrisă asemănător celor patru fiare din cartea Daniel (Daniel 7,3-8). Timpul de stăpânire a Fiarei ridicată din mare, ,,patruzeci și două de luni”, exprimă aceeași durată al timpului petrecut de Femeie în pustiu, ,,pentru un timp, pentru timpuri și pentru jumătate de timp”. A se consulta: Savvas Agouridis, *Comentariu la Apocalipsă*, trad. de Constantin Coman (București: Ed. Bizantină, 2004), 195.

[7] În cartea Apocalipsa, ,,locuitorii pământului” constituie un simbol pentru oamenii care se închină Fiarei și îl reneagă pe Dumnezeu (Apoc 8,13; 11,10; 13,8.12.14; 17,2.8).

[8] Fiara ridicată din pământ îi înșeală pe locuitorii pământului prin minunile pe care le săvârșește înaintea Fiarei ridicată din apă. A doua Fiară își duce la îndeplinire misiunea pentru prima Fiară, iar misiunea are loc cu acordul Fiarei ridicată din mare.

[9] ,,Semnul Fiarei” este diferit de ,,semnul Dumnezeului celui viu”. Apoc 13,16 conține termenul ,*χάραγμα*, pe care am ales să îl traduc în limba română cu ,,marcă”, în timp ce *σφραγίς* poate fi tradus prin ,,semn”, ,,sigiliu”, ,,pecete”. A se vedea: Bădiliță, *Apocalipsa lui Ioan*, 282-6.

Sfântul Ioan încheie capitolul al 13-lea cu invitația de a descoperi marca, care este numele primei Fiare sau numărul numelui ei (Apoc 13,17). Numărul Fiarei ridicată din mare este număr de om, iar numărul ei este șase sute șaizeci și șase (Apoc 13,18)[10].

Cele două Fiare în comentariile antice grecești și latine

Cartea Apocalipsa nu se bucură de multe comentarii. Puțini creștini antici au scris despre cea mai enigmatică scriere biblică. Cel mai vechi comentariu apocaliptic, care abordează tema celor două Fiare, este atribuit Sfântului Ipolit, Episcop al Romei (170-235), redactat în limba greacă între anii 222-235[11].

Pentru Sfântul Ipolit, Fiara ridicată din mare este Antihristul. Ea este stăpânirea romană, care guvernează creștini în timpul scrierii Apocalipsei de Sfântul Ioan și în timpul pe care Ipolit și comunitatea sa trăiau[12].

Fiara ridicată din pământ reprezintă împărăția Antihristului și proorocul mincinos. Ea este cea care oferă duh statuii Fiarei ridicată din mare, așa cum regele Seleucid al Siriei, Antioh Epifanul, care stăpânea Ierusalimul, a emis un decret împotriva iudeilor monoteiști. Statuia zeului grec Zeus era așezată în Templu pentru a fi venerată de iudei. De ziua regelui, iudeii erau obligați să participe la ospețe în cinstea zeului Dyonisos. Cei care refuzau participarea, erau omorâți (2Mac 6,1-9)[13].

Cel de-al doilea comentariu, în care cele două Fiare ale Apocalipsei sunt analizate, este redactat în limba latină la începutul secolului al IV-lea și este atribuit Sfântului Victor, Episcop de Petovium (d. 304). Comentatorul latin identifică Fiara

---

[10] Unele manuscrise conțin 616 în loc de 666. Numărul 616 este respins de Sfântul Irineu, Episcop al Lyonului, căruia îi este atribuită lucrarea , scrisă în limba greacă la sfârșitul secolului al II-lea. A se consulta: IRINEU, *Adversus Haereses*, 5,29,1. În limba română se pot consulta două traduceri, din limba greacă: SFÂNTUL IRINEU DE LYON, *Împotriva ereziilor. Combatere și răsturnare a gnozei cu nume mincinos*, vol. 2 (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2017), 242-64; și din limba engleză: SFÂNTUL SFINȚIT MUCENIC IRINEU AL LYONULUI, *Aflarea și respingerea falsei cunoașteri sau Contra ereziilor*, trad. Dorin Picioruș, vol. 2 (București: Teologie pentru azi, 2007), 429-32.

[11] Comentariile grecești și latine prezentate în acest studiu succint au în vedere numai primele șase secole creștine. Informațiile despre comentariile grecești sunt preluate din: William C. WEINRICH, *Revelation. Ancient Christian Commentary On Scripture. New Testament*, vol. 12 (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2005), l-liii; Thomas SCHMIDT, *The Book of Revelation and its Eastern Commentators* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 205-8.

[12] HIPPOLYTUS, *De Antichristo,* 49,1. Pentru o traducere în limba engleză se poate consulta: ST. HIPPOLYTUS, Bishop of Rome, *On Christ and Antichrist*, trad. J. H. MacMahon (Philadelphia, Pennsylvania: Dalcassian Publishing Co., 2017).

[13] HIPPOLYTUS, *De Antichristo,* 49,1.

ridicată din mare cu Antihristul. Prima Fiară este întruchipată de împăratul Domițian și de ceilalți împărați care au domnit pe scaunul Romei înaintea lui[14].

Sfântul Victor consemnează că Apocalipsa a fost redactată în timpul domniei lui Domițian, dar acesta nu este ultimul conducător al Romei. Fiara care era și nu mai este îl reprezintă pe împăratul Nero. Rana de moarte, care a fost vindecată, constituie o aluzie la întoarcerea împăratului Nero. Deși a fost detronat și presupus decedat, Nero se va întoarce triumfător și va instaura o lungă domnie[15].

A doua Fiară, cea ridicată din pământ, este proorocul mincinos, care săvârșește minuni și propovăduiește despre Antihrist. Proorocul mincinos are grijă de chipul Fiarei, o statuie din aur cu împăratul roman, utilizată ca obiect de cult pentru rătăcirea locuitorilor pământului[16].

Comentariul ,,pierdut" al nord-africanului Ticoniu (330-390), redactat în limba latină între anii 370-390, a fost reconstruit. Pentru exegetul latin, Fiara din mare reprezintă trupul Diavolului. Numele de blasfemie de pe capetele primei Fiare constituie un simbol pentru conducătorii lumii, care se consideră zei, dar și pentru episcopii neautentice ai Bisericii, care se prezintă în calitate de copii ai lui Dumnezeu. Aceștia sunt asemenea leopardului, ursului și leului, care exprimă trăsăturile Fiarei, bucurându-se de autoritate, prin care vor înșela locuitorii pământului pentru a se închina Diavolului[17].

A doua Fiară apocaliptică nu este un simbol numai pentru proorocii mincinoși, dar și pentru oamenii care sunt în proximitatea episcopilor neautentice. Aceștia se folosesc de masca Bisericii pentru a săvârși voia Balaurului. Toți cei care fac lucrarea Diavolului constituie chipul Fiarei maritime[18].

La începutul secolului al VI-lea, Oecumeniu a scris un celebru comentariu în limba greacă, în care oferă ample explicații despre identitatea celor două Fiare din cartea Apocalipsa. Comentatorul bizantin evidențiază că Sfântul Ioan descoperă trei Fiare. Prima Fiară ne este descoperită în capitolul al 12-lea, fiind simbolizată de

---

[14] Victorinus of Petevium, Apringius of Beja, Caesarius of Arles, Bade the Venerable, *Latin Commentaries on Revelation*, trad. William C. Weinrich (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2011), 17.

[15] Sfântul Victor este primul comentator al Apocalipsei care asociază rana de moarte a Fiarei maritime cu mitul Nero Redivivus: Victorinus, *Latin Commentaries on Revelation*, 17-8.

[16] Statuia primei Fiare este asemenea statuii lui Nebucadnețar din Ierusalim. Fiara a doua va avea grijă de figura din aur a lui Antihrist: Victorinus, *Latin Commentaries on Revelation*, 18.

[17] Tyconius, *Exposition of the Apocalypse*, trans. by Francis X. Gumerlock (Washington D.C.: The Catholic University Press, 2017), 130-2.

[18] Tyconius, *Exposition of the Apocalypse*, 134-7.

Balaurul aruncat pe pământ, care este Satana. Fiara ridicată din mare este un demon, care îi slujește Balaurului. Fiara ridicată din pământ este Antihristul[19].

Fiara ridicată din mare este descrisă de Sfântul Ioan cu zece coarne, șapte capete și zece diademe pentru a fi evidențiată asemănarea dintre ea și Balaur. Oecumeniu subliniază că Satana este ,,conducătorul acestei lumi", care îi oferă puterea Fiarei maritime. Cele zece coarne și diademe sunt expresia stăpânirii Diavolului și a puterii asupra oamenilor. Cele șapte capete simbolizează diferitele metode prin care Satana îi înșeală pe locuitorii pământului. Dar pentru comentatorul bizantin, domnia Fiarei peste pământ, exprimată prin cele patruzeci și două de luni, este de scurtă durată[20].

Fiara ridicată din pământ întruchipează Antihristul. Pământul este originea tuturor oamenilor. Prin urmare, Antihristul este un om, care va avea autoritatea Fiarei maritime și a Diavolului. Antihristul reprezintă aparatul de propagandă a Fiarei ridicată din mare. El este asemenea magilor din Egipt, care săvârșeau minuni pentru a-i înșela pe egipteni pentru a se închina Faraonului asemenea unui zeu[21].

În aceeași perioadă, Sfântul Cezar (470-543), Episcop de Arles, realizează un comentariu în limba latină. Lucrarea comentatorului latin este asemenea unei culegeri cu omilii, iar informațiile despre identitatea celor două Fiare sunt reduse.

Pentru Sfântul Cezar, Fiara ridicată din mare constituie un simbol pentru venirea Antihristului în existență. Prima Fiară reprezintă trupul Diavolului, întruchipat în toate persoanele răuvoitoare[22].

A doua Fiară descrisă de Sfântul Ioan în cartea Apocalipsa este reprezentată de toți proorocii mincinoși, care duc oamenii în rătăcire, pentru a se închina Diavolului[23].

La sfârșitul secolului al VI-lea / începutul secolului al VII-lea, Sfântul Andrei, Episcop al Cezareei scrie un faimos comentariu în limba greacă, care alături de comentariul lui Oecumeniu, reprezintă cele mai importante comentarii antice ale cărții Apocalipsa din Biserica Răsăriteană. Pentru comentatorul bizantin, Fiara ridicată din mare este Antihristul. Descrierea asemănătoare pe care Sfântul Ioan o realizează Balaurului și Fiarei maritime exprimă unitatea care se află între cele două figuri demonice[24].

În urma descrierii Fiarei de autorul Apocalipsei, Sfântul Andrei este de părere că Antihristul va fi un împărat roman. Interpretarea este susținută de comentator

[19] Oecumenius, Andrew of Caesarea, *Greek Commentaries on Revelation*, trans. by Thomas C. Oden (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2011), 57-8.

[20] Oecumenius, *Greek Commentaries on Revelation*, 58-9.

[21] Oecumenius, *Greek Commentaries on Revelation*, 60-1.

[22] Caesarius, *Latin Commentaries on Revelation*, 87.

[23] Caesarius, *Latin Commentaries on Revelation*, 88.

[24] Andrew of Caesarea, *Greek Commentaries on Revelation*, 160.

prin relația pe care o atribuie simbolurilor vechilor conducători de mari imperii. Leopardul este un simbol pentru împăratul grecilor, ursul îi reprezintă pe conducătorii perșilor, iar leul este un simbol pentru împărații babilonieni. De asemenea, rana mortală, dar vindecată a Fiarei este un simbol pentru un subaltern al Antihristului, care deși omorât, este înviat prin vrăjitorie, ori reprezintă Imperiul roman divizat, care este unificat de un împărat puternic. Domnia Antihristului va avea o durată scurtă, numai patruzeci și două de luni[25].

Fiara ridicată din pământ va fi un prooroc mincinos. A doua Fiară reprezintă înaintemergătorul lui Antihrist, care îi pregătește calea, așa cum înaintemergătorul Domnului Hristos, Sfântul Ioan Botezătorul, îi pregătea calea[26].

Între secolele VI-VII este redactată o scolie, care a fost atribuită de-a lungul timpului mai multor scriitori antici. Scolia a fost realizată în limba greacă și constituie un colaj al mai multor scriitori antici consacrați despre ultima carte din Noul Testament.

Redactorul final al Scoliei consemnează că cele două Fiare ale Apocalipsei sunt Antihristul. El săvârșește minuni și propovăduiește pentru a duce oamenii în rătăcire, pentru a se închina Balaurului. Antihristul se bucură de mare putere și lui îi slujesc demonii, deoarece în el sunt recapitulate toate fărădelegile și înșelăciunile lumii[27].

Cele două Fiare în comentariile ortodoxe moderne

În Biserica Ortodoxă sunt cunoscute publicului larg patru comentarii moderne despre cartea Apocalipsa. Cel mai vechi comentariu modern aparține Arhiepiscopului Averky Taushev, publicat în limba rusă în anul în perioada 1957-1959 ca anexă la ,,Holy Trinity Calendar” a Bisericii Ortodoxe Ruse din Statul New York. În anul 1974 a fost tipărit sub formă de carte.

Averky Taushev îl identifică pe Antihrist cu Fiara ridicată din mare. Marea reprezintă neamul omenesc. Prin urmare, Antihrist nu este un demon, așadar nu este Diavolul întrupat. El este un om. Rana pe care prima Fiară o are este un simbol pentru greutatea cu care va cucerii lumea. La început Antihrist va suferi o înfrângere,

---

[25] Andrew of Caesarea, *Greek Commentaries on Revelation*, 160-1.

[26] Sf. Andrei de Cezareea îl citează pe Sfântul Irineu de Lyon cu privire la Fiara ridicată din pământ și proorocul mincinos: Andrew of Caesarea, *Greek Commentaries on Revelation*, 161-2.

[27] Panayiotis Tzamalikos, *An Ancient Commentary on the Book of Revelation. A Critical Edition of the Scholia in Apocalypsin* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 188-94.

dar apoi va avea parte numai de victorii reușind să aibă stăpânire asupra întregii lumi[28].

Fiara ridicată din pământ simbolizează proorocul mincinos. Acesta este ajutorul lui Antihrist, care pregătește calea așa cum Sfântul Ioan Botezătorul a fost înaintemergătorul Domnului Hristos[29].

În anul 1994, profesorul universitar Savvas Agouridis publică în limba greacă un comentariu la cartea Apocalipsa. Lucrarea lui Agouridis este tradusă în numeroase limbi și a devenit, în opinia mea, cel mai cunoscut comentariu ortodox modern la scrierea apocaliptică a Sfântului Ioan.

Pentru profesorul grec, Fiara ridicată din mare reprezintă Imperiul roman din timpul scrierii Apocalipsei. Războiul Statului roman împotriva Bisericii lui Hristos a ridicat numeroase întrebări în rândurile creștinilor din Imperiu, astfel că Sfântul Ioan a oferit răspunsuri cu privire la planul lui Dumnezeu cu lumea creștină aflată sub prigoane. Tot ce avea Roma se datora Diavolului, iar conducătorii ei, împărații romani, l-au întruchipat pe Antihrist[30].

A doua Fiară este un simbol pentru proorocul mincinos, care prin propagandă, îi duce în rătăcire pe locuitorii pământului. Principală trăsătură a Fiarei terestre este reprezentată de minunile pe care le săvârșește în numele Antihristului pentru a-i convinge pe oameni să se închine Balaurului. Fiara a doua este asemenea filosofului Seneca pentru împăratul Nero și scriitorului și magistratului Pliniu cel Tânăr pentru împăratul Traian[31].

Un alt comentariu ortodox modern despre ultima carte din cuprinsul Noului Testament aparține părintelui american Lawrence R. Farley, preot slujitor în Biserica Ortodoxă a Americii în Statul Alaska. Comentariul a fost publicat în limba engleză în anul 2011.

Farley identifică Fiara maritimă cu Statul roman din timpul scrierii Apocalipsei de Sfântul Ioan. Pentru creștinii romani, Antihristul era împăratul roman, a cărui guvernare era internațională, așa cum marea din care se acesta se ridică are o întindere internațională. Rana mortală, care a fost vindecată, este un ecou al mitului Nero Redividus. Însă, subliniază comentatorul american, Nero nu este Fiara maritimă. Împăratul roman este oferit numai ca exemplu de autor. Fiara maritimă va

---

[28] Archbishop Averky TAUSHEV, *The Apocalypse in the Teaching of Ancient Christianity*, trad. Seraphim Rose (Platina, California: St. Herman of Alaska Brotherhood, 1995), 187-90. În limba română, traducerea părintelui Seraphim Rose în limba engleză a fost tradusă în limba română: Archbishop Averky Taushev, *Apocalipsa Sfântului Ioan. Un comentariu ortodox*, trad. Felix Trusca (Iași: Sophia, 2012), 177-86.

[29] TAUSHEV, *The Apocalypse in the Teaching of Ancient Christianity*, 190-5.

[30] AGOURIDIS, *Comentariu la Apocalipsă*, 194-9.

[31] AGOURIDIS, *Comentariu la Apocalipsă*, 203-6.

fi cineva asemenea lui Nero Redivivus, care deși a fost înjunghiat de moarte, a înviat din morți și a împărățit peste locuitorii pământului[32].

Fiara ridicată din pământ este identificată cu preoțimea cultului împăratului roman. A doua Fiară este proorocul mincinos, care duce oamenii în rătăcire. Spre deosebire de prima Fiară, care avea o întindere internațională, a doua Fiară era terestră. Ea avea o întindere limitată, asemenea cultului împăratului care cunoștea o largă răspândire în Asia Minor. Preoțimea cultului împăratului avea sarcina de a condamna la moarte pe cei care refuzau să se închine conducătorului Romei[33].

Cel de-al patrulea și cel mai recent comentariu modern despre Apocalipsa în Biserica Ortodoxă a fost publicat în limba greacă de părintele profesor universitar Ioannis Skiadaresis în anul 2013.

Prima Fiară, ridicată din mare, reprezintă puterea politică romană. Împărații romani devin anticreștini pentru că membrii Bisericii refuzau să le ofere închinare asemenea lui Dumnezeu. Rana mortală de care a suferit Fiara maritimă este posibil conțină o aluzie la mitul lui Nero Redivivus, larg răspândit printre locuitorii Imperiului din timpul scrierii Apocalipsei[34].

Fiara ridicată din pământ simbolizează aparatul de propagandă a conducătorilor Romei. Slujitorii cultului împăratului aveau datoria de a se asigura cu privire la oficializarea și întărirea cultului imperial. Prin urmare, creștinii care refuzau să participe la cultul imperial puteau fi condamnați de aparatul de propagandă a Romei[35].

În loc de concluzii

Interpretările pe care creștinii antici le-au oferit celor două Fiare ale Apocalipsei sunt diverse. Pentru Sfântul Ipolit, cele două Fiare reprezintă personaje colective. Sfântul Victor scrie și el despre legătura dintre Fiara ridicată din mare și împărații Romei. Dar Fiara care era și nu mai este îl simbolizează pe Nero Redivivus, în timp ce Fiara ridicată din pământ reprezintă preoțimea cultului imperial. Pentru exegetul nord-african Ticoniu, prima Fiară este o figură colectivă, care cuprinde conducătorii lumii păgâne și episcopii neautentici din Biserică. A doua Fiară constituie un simbol pentru proorocii mincinoși, în special pentru oamenii răuvoitori din proximitatea episcopilor Bisericii, care îi duc pe credincioși în rătăcire.

---

[32] Lawrance R. Farley, *The Apocalypse of St. John. A Revelation of Love and Power* (Chesterton, Indiana: Conciliar Press, 2011), Kindle Edition.

[33] Farley, *The Apocalypse of St. John*, Kindle Edition.

[34] Ioannis Skiadaresis, *Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul. Cele dintâi și cele de pe urmă în dialog* (Iași: Doxologia, 2014), 129, 317-24.

[35] Skiadaresis, *Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul*, 129, 317-24.

Celebrul comentator grec, Oecumeniu, identifică Fiara maritimă cu un demon, care îi slujește Balaurului. Fiara terestră este Antihristul. Aceasta este o figură individuală. Antihristul este un om, prooroc mincinos, care săvârșește minuni și propovăduiește voia demonului, pentru a duce oamenii în rătăcire.

Pentru Sfântul Cezar, cele două Fiare constituie personaje colective. Prima Fiară reprezintă oamenii păcătoși, care fac voia Satanei. A doua Fiară întruchipează proorocii mincinoși.

Sfântul Andrei de Cezareea consideră că Fiara maritimă va fi un împărat roman care încă nu s-a arătat. Fiara terestră este înaintemergătorul Antihristului, care îi pregătește calea înaintea oamenilor așa cum Sfântul Ioan Botezătorul îi pregătea calea lui Iisus. Pentru redactorul final al Scoliei, cele două Fiare întruchipează Antihristul.

Asemenea comentariilor antice, exegezele moderne din Biserica Ortodoxă cunosc diferite perspective cu privire la identitatea celor două Fiare. Pentru Arhiepiscopul Averky Taushev, Fiara ridicată din mare este Antihristul. Această Fiară este o figură individuală, fiind un om. Fiara ridicată din pământ este tot un personaj singular, fiind înaintemergătorul lui Antihrist.

Pentru ceilalți trei comentatori, prima Fiară este o figură colectivă. Aceasta este fie Statul roman, fie împărații Romei. A doua Fiară reprezintă aparatul de propagandă pentru puterea politică romană.

Așadar, cele două Fiare ale Apocalipsei au fost identificate fie cu personaje colective, fie cu figuri individuale. La Simpozionul ,,Pastorație și duhovnicie în diaspora" din Cluj-Napoca, în anul 2022, am prezentat un studiu succint despre o perspectivă diferită cu privire la identitatea Femeii, Copilului și Balaurului din Apocalipsa 12. În perspectiva abordată am expus simbolurile duale pe care Sfântul Ioan le folosește în conturarea personajelor apocaliptice[36].

În prezentarea mea, am conchis că autorul Apocalipsei utilizează personaje individuale și personaje colective pentru a oferi un model sau anti-model de urmat pentru creștinii din comunitatea sa. Astfel, Femeia din capitolul 12 este Fecioara Maria, în calitate de model și figură individuală, și Biserica, în calitate de personaj colectiv. Maria, Mama lui Iisus reprezintă un model pentru Biserică. Balaurul este

---

[36] Ioan Dorin Sălvan, ,,Femeia Apocalipsei din capitolul al XII-lea - o interpretare duală?," în *Pastorație și duhovnicie în diaspora. Puterea de grijă pentru cei adormiți, în cultul și practica Bisericii ortodoxe* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2022), 789-99. Pentru mai multe detalii despre simbolurile duale în Apocalipsă, în special în capitolul al 12-lea, a se vedea: Brant Pitre, *Jesus and the Jewish Roots of Mary: Unveiling the Mother of the Messiah* (New York: Image, 2018). Cartea poate fi consultată în limba română: Brant Pitre, *Isus și rădăcinile evreiești ale Mariei*, trad. Monica Broșteanu (București: Humanitas, 2020).

Satana, în calitate de anti-model și figură invidual, și oamenii răuvoitori, care fac voia Diavolului, în calitate de personaj colectiv[37].

În opinia mea, cele două Fiare ale Apocalipsei sunt atât personaje individuale, cât și colective. Sfântul Ioan utilizează simbolul dual în creionarea lor. Cele două Fiare sunt anti-modele pentru lumea creștină.

În calitate de personaj individual, Fiara maritimă îl simbolizează pe împăratul Nero. În calitate de figură colectivă, ea reprezintă puterea politică romană. A doua Fiară este fie preotul de la templul împăratului, fie guvernatorul unei provincii romane sau Seneca, ca de personaj individual. În calitate de figură colectivă, Fiara ridicată din pământ este întreg aparatul de propagandă de care puterea politică romană se bucura.

Dar interpretarea celor două Fiare prin perspectiva simbolului dual nu poate fi redusă numai la perioada Imperiul roman guvernat de conducători păgâni. Ea poate fi actualizată.

Prin urmare, sunt de părere că orice conducător politic care aduce o prigoană creștinilor și distruge creația lui Dumnezeu reprezintă prima Fiară apocaliptică. Iar aparatul de propagandă de care se bucură conducătorul care aduce ucidere în lume simbolizează a doua Fiară din cartea Apocalipsa.

---

[37] Sălvan, ,,Femeia Apocalipsei din capitolul al XII-lea”, 789-99.

Învierea și viața veșnică în gândirea patristică. De la Didahia celor 12 Apostoli la Părinții veacului de aur (sec. IV)[1]

Drd. **Marius-Gheorghe Tănase**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca
george.marius03@yahoo.com

Abstract
The Old Testament theme of the resurrection of the dead was significantly developed in patristic literature, grounded in the very resurrection of the Savior Jesus Christ (1 Cor 15:14-17). This study aims to systematically outline how the Church Fathers from the apostolic period up to the fourth century approached the teaching of the resurrection and eternal life. Additionally, we will highlight the ethical and moral aspects formulated by the Church Fathers during this period regarding the implications of resurrection and eternal life for believers. The culmination of the human condition is the perfection of being through the resurrection to eternal life.

Keywords: resurrection, eternal life, patristics, Apostolic Fathers, Nicene and Post-Nicene Fathers

Introducere

Tema veterotestamentară a învierii morților a cunoscut o dezvoltare puternică în Noul Testament și în literatura patristică. Această dezvoltare a avut la bază însăși învierea Mântuitorului Iisus Hristos (1Cor 15,14-17). Atât revelația veterotestamentară, cât și cea novotestamentară au constituit repere pentru părinții bisericii, astfel încât aceștia să poată dezvolta un discurs teologic puternic articulat și cu valențe duhovnicești.

Prezentul studiu își propune să evidențieze într-o manieră sistematizată modul în care părinții bisericii s-au raportat la învățătura despre înviere și viața veșnică încă din perioada apostolică și până în secolul al IV-lea.

În al doilea rând, vom evidenția aspectele etice și morale, pe care părinții bisericii, din perioada menționată, le-au formulat cu privire la implicațiile pe care tema învierii și a vieții veșnice le comportă pentru credincioși. Căci, finalitatea condiției umane ține de înveșnicirea ființei prin învierea spre viața veșnică.

---

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

Modul de lucru vizează utilizarea surselor primare (scrieri patristice)[2] prin identificarea, redarea și sistematizarea pasajelor care vorbesc despre tema învierii și a vieții veșnice.

Tema învierii și a vieții veșnice la Părinții Apostolici

În **Didahia celor 12 Apostoli**, care reprezintă cea mai veche scriere patristică, se vorbește despre realitatea învierii morților, dar nu a tuturor, ci doar a „sfinților"[3]. Sfinții despre care amintește autorul Didahiei sunt creștinii care au murit și care acum vor fi aduși la viață[4]. Tot aici, prin „sfinții" care vor învia îi putem avea în vedere și pe martirii creștini. Pasajul care descrie învierea sfinților are la bază viziunea eshatologică a profetului Zaharia: „ Atunci va veni Domnul Dumnezeul meu şi toţi sfinţii împreună cu El" (Zah 14,5).

Sfântul Clement Romanul (decedat în anul 99) sugera că timpul vieții noastre este dat pentru pocăință, ca prin pocăință să dobândim veșnicia, căci după moarte omul nu se mai poate pocăi[5]. De aceea, Sfântul Clement îndemna „să ne păstrăm trupul curat și să păzim poruncile Domnului" ca să dobândim viața de veci[6]. Iar învierea, arăta același sfânt Clement Romanul, va fi una a trupului[7]. Tot din rândul scrierilor părinților Apostolici vedem în **Epistola lui Barnaba** (redactată în Alexandria între anii 70-135) că rațiunea Întrupării Mântuitorului constă în confirmarea profețiilor Vechiului Testament, în nimicirea morții și în arătarea învierii din morți[8]. Altfel spus, realitatea învierii noastre este confirmată de învierea Mântuitorului, care, ca om a fost răstignit și ca om cu trupul a înviat a treia zi. Tot Epistola lui Barnaba arată că învierea din morți este răsplata care îl introduce pe om în împărăția lui Dumnezeu[9]. Iar **Sfântul Ignatie Teoforul** (martirizat în anul 107) a arătat că Hristos este pentru cei credincioși mântuirea și viața veșnică[10]. Prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu a

[2] Vom folosi traducerile existente în limba română, disponibile îndeosebi în colecția PSB.

[3] *Învățătura celor Doisprezece Apostoli*, în *PSB* 1, trad. D. Fecioru (București, IBMBOR, 1979), 32.

[4] K. Niederwimmer, H. W. Attridge, *The Didache : A commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 1998), 224.

[5] Sf. Clement Romanul, *Omilie numită a doua Epistolă către Corinteni*, în *PSB* 1, trad. de D. Fecioru (București, IBMBOR, 1979), 97.

[6] Sf. Clement Romanul, *Omilie numită a doua Epistolă*, 98.

[7] Sf. Clement Romanul, *Omilie numită a doua Epistolă*, 98.

[8] *Epistolă zisă a lui Barnaba*, 119.

[9] *Epistolă zisă a lui Barnaba*, 137.

[10] Cf. Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, în *PSB* 1, trad. D. Fecioru (București, IBMBOR, 1979), 163; Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Magnezieni*, în *PSB* 1, trad. de D. Fecioru (București, IBMBOR, 1979), 165.

început înnoirea omului spre viața veșnică; odată cu Întruparea „a luat început ceea ce fusese hotărât de Dumnezeu și prin aceasta toate se puneau în mișcare, pentru că se pregătea nimicirea morții”[11]. Sfântul Ignatie, în epistola pe care a trimis-o Sfântului Policarp al Smirnei, l-a sfătuit să fie un atlet desăvârșit ca în numele harului cu care a fost învrednicit să propovăduiască și să îndemne pe oameni la mântuire, să rabde pe toți în dragoste, să se îndeletnicească cu rugăciuni neîncetate și să poarte neputințele tuturor, căci premiul pe care-l va dobândi este „nestricăciunea și viața veșnică”[12]. În viziunea lui **Herma Păstorul** (sec. I-II) se afirmă că viața veșnică este a celor care nu s-au îndepărtat de „Dumnezeu cel viu”[13]. De asemenea, Herma folosea tema *moștenirii vieții veșnice* în dialectica înfrânaării care îl ferește pe om de patimi: „înfrânarea, ea este fiica credinței. Cel care o va urma va avea viața fericită, că se va feri de toate faptele cele rele, deoarece crede că va moșteni viața veșnică, dacă se va feri de pofta cea rea”[14].

Pentru părinții Apostolici, mărturisirea credinței în învierea morților și în judecata de Apoi este extrem de importantă. De pildă, Sfântul Policarp al Smirnei spunea că „cel care întoarce cuvintele Domnului spre poftele sale și spune că nu-i nici înviere, nici judecată, acela este primul născut al lui Satana”[15].

Tema învierii și a vieții veșnice la apologeții de limbă greacă și latină

Atenagora Atenianul (cca. 133-190) a fost primul dintre autorii patristici care a scris un tratat despre învierea morților. În discursul său, Atenagora evidenția că învierea morților nu este „în niciun chip potrivnică voii lui Dumnezeu”[16]. Nădejdea creștinului în viața veșnică nu este o plăsmuire vanitoasă sau imaginară, ci este o realitate de netăgăduit ce se vede în alcătuirea omului din trup sensibil (cu minte și rațiune) și suflet nemuritor. De aceea, Atenagora sugera că „Dumnezeu n-ar fi creat o astfel de ființă și n-ar fi prevăzut-o cu toate condițiile de supraviețuire, dacă El n-ar fi dorit continuarea acestei existențe”[17]. Atenagora considera că omul a fost creat de Dumnezeu cu scopul de a dăinui „pentru veșnicie, iar în această dăinuire e implicată

---

[11] Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, în *PSB* 1, trad. de D. Fecioru (București, IBMBOR, 1979), 163.

[12] Sf. Ignatie Teoforul, *Către Sfântul Policarp al Smirnei*, în *PSB* 1, trad. de D. Fecioru (București, IBMBOR, 1979), 187-8.

[13] *Herma Păstorul*, în *PSB* 1, trad. D. Fecioru (București, IBMBOR, 1979), 232.

[14] *Herma Păstorul*, în *PSB* 1, 239.

[15] Sf. Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, în *PSB* 1, trad. de D. Fecioru (București, IBMBOR, 1979), 211.

[16] Atenagora Atenianul, *Despre învierea morților*, în *PSB* 2, trad. de T. Bodogae, O. Căciulă și D. Fecioru (București, IBMBOR, 1980), 385.

[17] Atenagora Atenianul, *Despre învierea morților*, 385.

și învierea, fără de care omul n-ar putea supraviețui”[18]. Supraviețuirea omului prin înviere dă sens nevoinței și ascezei trupești, dă sens exercițiului virtuții și activității raționale, dă sens înțelepciunii. Atenagora a mai arătat că învierea spre viața veșnică este firescul creației, căci fără înviere „însăși crearea omului și înzestrarea lui cu toate darurile (*mai ales cu inteligență* -subl.ns.) s-ar dovedi fără de niciun rost”[19].

Teologia patristică a apologeților creștini subliniază în mod uniform că Dumnezeu „înviază nemuritor trupul împreună cu sufletul”[20]. **Teofil al Antiohiei** (cca. 120-181) considera că omul dobândește veșnicia prin credință[21]. Teofil al Antiohiei ne îndeamnă să credem cu tărie că Dumnezeu, Cel care ne-a adus de la neființă la ființă, care ne-a „plăsmuit dintr-o mică materie lichidă și dintr-o foarte mică picătură” poate să ne facă din nou (adică să ne învieze)[22]. Aici, Teofil al Antiohiei reda o învățătură pe care o întâlnim și la **Sfântul Iustin.**

Martirul și Filozoful (cca. 100-165) – care a expus dogma învierii folosindu-se de un motiv biologic: „dacă cineva v-ar spune, vouă, care nu ați fost așa cum sunteți și nici nu ați face parte dintre oameni – arătându-vă că omul a luat ființă din sământă, mai înainte de a se întâmpla aceasta, ați crede? (...) În același chip pentru că voi nu ați văzut încă pe nimeni înviat, voi nu credeți în înviere. Dar după cum la început nu ați crezut că este cu putință ca, dintr-o picătură mică să fiți așa cum sunteți și totuși vedeți că ați devenit, socotiți că tot în același chip, trupurile omenești desfăcându-se și împrăștiindu-se în pământ întocmai ca niște semințe, la timpul cuvenit, prin porunca lui Dumnezeu nu este cu neputință să învieze și să se îmbrace în nestricăciune”[23].

Pentru a susține învățătura despre învierea morților, Teofil al Antiohiei folosea noțiuni ce țin de astronomie și agronomie. În primul rând, a arătat că succesiunea anotimpurilor, care vădește revenirea naturii la viață, este o metaforă pentru învierea omului[24]. Un alt motiv astronomic folosit de Teofil al Antiohiei este luna, așa cum aceasta trece prin diferite faze în timpul unei luni calendaristice, iar ca urmare „se micșorează și ca să spunem așa, moare, ca și omul, apoi renaște și crește, spre dovedirea învierii viitoare”[25]. Teofil a mai arătat că așa cum bobul de grâu „când e

---

[18] Atenagora Atenianul, *Despre învierea morților*, 385.

[19] Atenagora Atenianul, *Despre învierea morților*, 386.

[20] Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic*, în *PSB* 2, trad. de T. Bodogae, O. Căciulă și D. Fecioru (București, IBMBOR, 1980), 286.

[21] Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic*, 286.

[22] Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic*, 287.

[23] Sf. Iustin Martirul și Filozoful, *Apologia întâia*, în *PSB* 2, trad. de T. Bodogae, O. Căciulă și D. Fecioru (București, IBMBOR, 1980), 38.

[24] Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic*, 290.

[25] Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic*, 307.

aruncat în pământ, mai întâi moare și se descompune, apoi înviază și ajunge spic”[26], tot astfel se petrece și învierea omului. Cel care citește cu râvnă Sfintele Scripturi va afla povățuire prin care „să fugă de chinurile cele veșnice și să dobândească veșnicele bunătăți ale lui Dumnezeu”[27]. Teofil a rămas fidel revelației cuprinse în Sfânta Scriptură, fapt pentru care a citat și a dezvoltat în cheie apologetică învățătura din Dan 12,1-2 (text care prezintă învierea și viața veșnică a două categorii morale de oameni). Astfel, Teofil al Antiohiei a conchis că în momentul învierii, Dumnezeu va da „viață veșnică, bucurie, pace, odihnă și mulțime de bunătăți, celor care prin fapte bune au căutat cu răbdare nestricăciunea”; iar partea celor necredincioși, adică celor care „disprețuiesc adevărul și nu cred în el, celor care se dedau la nedreptăți, care se tăvălesc în adultere, desfrânări, sodomii, lăcomii și alte nelegiuite închinări la idoli” va fi „urgia și mânia, necazul și strâmtorarea; iar la sfârșit, pe unii ca aceștia îi va primi focul cel veșnic”[28] – adică ocara veșnică despre care amintește profetul Daniel (Dan 12,2).

De la **Tertulian** (cca. 150-220) aflăm că propovăduitorii creștini ai învierii morților erau huiduiți și alungați cu pietre. Apologia pe care Tertulian o face credinței în înviere pornește de la paradigma aducerii omului la existență: „gândește-te ce ai fost înainte de a fi ce ești. Nimic, fără îndoială (...). Prin urmare, tu, care n-ai fost nimic mai înainte de a exista, tot tu, devenind nimic după ce vei înceta a mai exista, de ce n-ai să poți deveni iarăși din nimic ceva, prin voința aceluiași Creator, care a voit ca tu să iei ființă din nimic?”[29]. Alternanța zi-noapte, ciclurile anului (schimbarea anotimpurilor), sământa care putrezește în pământ, iar mai apoi crește și aduce rod, apar ca metafore prin care Tertulian face mai ușor de înțeles învățătura despre învierea morților, căci spune el: „toate privind se conservă, toate din moarte renasc. Și tu, omule (...) vei învia, oriunde va fi să mori, oricare va fi materia care te va distruge, te va nimici, întru nimic nu te va putea pierde, și te va reda cum ai fost. Căci al aceluia este nimicul, al cui este și totul”[30]. Pentru Tertulian eternitatea are două părți: una care este mărginită de începutul și finalul lumii; iar cea de-a doua „pe care o așteptăm să se întindă în vecii vecilor, fără sfârșit”[31]. Sfârșitul lumii, conform lui Tertulian, este limita dintre cele două eternități ce aduce cu sine învierea întregului neam omenesc și răsplata fiecărui individ în funcție de faptele pe care le-a făcut; iar această răsplată este veșnică: „cei care cu adevărat I s-au închinat lui

[26] Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic*, 291.

[27] Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic*, 292.

[28] Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic*, 292.

[29] Tertulian, *Apologeticul*, în *PSB* 3, trad. de N. Chițescu, E. Constantinescu, P. Papadopol și D. Popescu (București, IBMBOR, București 1981), 105.

[30] Tertulian, *Apologeticul*, 106.

[31] Tertulian, *Apologeticul*, 106.

Dumnezeu vor sta de-a pururi lângă Dumnezeu, învăluiți în substanța adevărată a veșniciei, iar nelegiuiții, ca și cei care nu au crezut în Dumnezeu, vor sta deopotrivă sub chinul focului neîntrerupt, care prin natura lui are însușirea divină, fără îndoială, de a nu distruge"[32]. Tot din scrierile lui Tertulian aflăm că Marcion, Apeles și Valentin respingeau credința în învierea trupurilor[33].

Minicius Felix (decedat în jurul anului 250) susținea, asemenea lui Tertulian[34], învățătura despre învierea morților și viața veșnică plecând de la creația omului din nimic: „După cum (*omul* -subl. ns) s-a putut crea din nimic va putea fi refăcut din nimic. (...) Corpul, chiar dacă s-ar usca și s-ar preface în praf, dacă s-ar descompune în apă, dacă ar deveni cenușă numai pentru noi se pierde, nu mai există, dar pentru Dumnezeu se păstrează , căci Lui îi este dată paza elementelor"[35]. Ceea ce mai surprinde în discursul apologeților creștini cu privire la tema învierii și a vieții de veci este predilecția pentru utilizarea comparației dintre regenerarea naturii prin rotirea anotimpurilor și taina învierii omului: „Întreaga natură, spre mângâierea noastră, arată învierea viitoare. Soarele apune și răsare. Stelele dispar și reapar. Florile se ususcă, dar renasc. Arborii, chiar și cei bătrâni, înfrunzesc din nou. Semințele, dacă nu sunt stricate, dau rod. Așa e și cu corpul nostru în lumea aceasta, ca și cu arborii, care iarna își ascund verdeața sub o aparentă uscăciune (...). Așa trebuie să așteptăm și noi primăvara corpului (*învierea* – subl. ns.)"[36].

Tema învierii și a vieții veșnice în gândirea patristică a secolelor II-V

Clement al Alexandriei (cca. 150-215) teologhisea despre învierea și viața veșnică plecând de la credință: „dacă noi primim prin credință bunătățile cele viitoare, atunci, după înviere le vom primi în realitate, ca să se împlinească cele spuse de Domnul: «*Fie ție după credința ta*» (Mt 9,29)"[37]. Clement Alexandrinul spunea că învierea va fi vestită prin glasul trâmbiței îngerului[38]. Nemurirea este podoaba

---

[32] Tertulian, *Apologeticul*, 106.

[33] Tertulian, *Contra Ereticilor*, 162.

[34] Vezi: Tertulian, *Apologeticul*, 105.

[35] Minicius Felix, *Dialogul Octavius*, în *PSB* 3, trad. de N. Chițescu, E. Constantinescu, P. Papadopol și D. Popescu (București, IBMBOR, București 1981), 388-9.

[36] Minicius Felix, *Dialogul Octavius*, 389.

[37] Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, în *PSB* 4, trad. de D. Fecioru (București, IBMBOR, 1982), 183.

[38] Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, 254. Clement Alexandrinul expune această idee și în lucrarea *Cuvânt de îndemn către eleni*: „Două glasuri sunt înainte-mergătoare Domnului: glasul îngerului și glasul lui Ioan; ele mă fac să mă gândesc la mântuirea cuprinsă în ele; că, după ce se va arăta Cuvântul (*la cea de-a doua venire* - subl. ns.), noi vom dobândi rodul nașterii celei bune, viața veșnică." Clement Alexandrinul, *Cuvânt de îndemn către eleni*, în *PSB* 4, 76.

veșniciei pe care Dumnezeu ne-a dăruit-o[39]. Clement echivala dobândirea vieții veșnice cu intrarea omului în împărăția lui Dumnezeu[40]. Legea mozaică nu poate să-l conducă pe om către viața veșnică, căci dacă ar fi putut să facă acest lucru, atunci întruparea Fiului lui Dumnezeu nu mai era necesară[41], de aceea Clement spunea că „Evanghelia este dare a vieții veșnice"[42]. Legea este bună – este un pedagog care duce la Hristos – căci împlinirea poruncilor Legii (Vechiului Testament) este o pregătire pentru împlinirea legii Evangheliei. Primul și cel mai important pas care duce la viața veșnică, spunea Clement, este cunoașterea lui Dumnezeu (In 17,3): „necunoașterea lui Dumnezeu este moarte; iar cunoașterea Lui, apropierea de El, dragostea de El și asemănarea cu El, singura viață"[43]. Clement afirma că gândurile materialiste, adică goana asiduă după avuții, sunt „spinii din viața de aici, care înnăbușă sământa vieții veșnice"[44]. Nu bogăția în sine este piedică în calea dobândirii veșniciei, ci gândurile despre bogăție și avere care nu pot fi îndepărtate din sufletul omului. Dar cel care bogat fiind duce un trai smerit, își curăță gândurile de patimi, de mândrie, de slavă deșartă, face milostenie cu cei nevoiași – deci, își pune averea în slujba semenilor arătând că este „stăpân peste averi, nu rob al lor (...) și nici nu-și mărginește viața la ele, (...) acesta este numit de Domnul sărac cu duhul, gata moștenitor al împărăției cerului"[45]. Bogăția patimilor este cea care-l privează pe om de viața veșnică, în schimb bogăția în virtuți dăruiește omului viața veșnică[46]. În ceea ce privește pocăința, Clement o considera trofeul văzut al învierii[47].

Origen, (185-254) comentând pasajul din Ier 18, 3-5[48] afirma că acesta face referire într-o primă instanță la dogma învierii morților: „dacă vasul de lut nears a căzut din mâinile olarului și dacă olarul, din aceeași materie, din același lut, face un alt vas după cum îi place, atunci și Dumnezeu, olarul trupurilor noastre, (...) poate

---

[39] Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, 307.

[40] Clement Alexandrinul, *Care bogat se va mântui?*, în *PSB* 4, trad. de D. Fecioru (București, IBMBOR, 1982), 36.

[41] Clement Alexandrinul, *Care bogat se va mântui?*, 40

[42] Clement Alexandrinul, *Care bogat se va mântui?*, 39.

[43] Clement Alexandrinul, *Care bogat se va mântui?*, 39.

[44] Clement Alexandrinul, *Care bogat se va mântui?*, 39.

[45] Clement Alexandrinul, *Care bogat se va mântui?*, 45

[46] Clement Alexandrinul, *Care bogat se va mântui?*, 47.

[47] Clement Alexandrinul, *Care bogat se va mântui?*, 65.

[48] „Şi am intrat eu în casa olarului şi iată acesta lucra cu roata şi vasul pe care-l făcea olarul din lut s-a stricat în mâna lui; dar olarul a făcut dintr-însul alt vas, cum a crezut că-i mai bine să-l facă. Şi a fost cuvântul Domnului iarăşi către mine şi mi-a zis: Casa lui Israel, oare nu pot să fac şi Eu cu voi, ca olarul acesta, zice Domnul? Iată, ce este lutul în mâna olarului, aceea sunteţi şi voi în mâna Mea, casa lui Israel!" – Ier 18,3-5.

să-l ia din nou în mână și să-l modeleze din nou”[49]. Viața veșnică este strâns legată de învierea morților, în sensul că îi urmează aceasteia: „ viața veșnică vine după învierea morților”[50].

În tratatul *Peri Arhon*, Origen a dedicat un capitol temei învierii morților (cartea II, cap. 10). Origen a întreprins acest demers pentru a da un răspuns celor care considerau „nebunească și de-a dreptul necugetată”[51] credința Bisericii în înviere. Origen și-a sistematizat învățătura cu privire la înviere în următoarele puncte: 1) trupul este cel care moare, deci trupul va învia; 2) învierea are menirea să-l ferească pe om de stricăciune și să înlăture moartea: „altfel ar părea zadarnic și de prisos ca cineva să învieze pentru ca să moară din nou”[52]; 3) la înviere va exista o diferență de natură duhovnicească între trupurile drepților și între trupurile păcătoșilor[53]. Origen, plecând de la motivul bobului de grâu care cade în pământ și după ce putrezește răsare, a dezvoltat o teologie a *principiului fondator* care se află atât în bobul de grâu, cât și în trupul uman, și care face ca trupul putrezit să revină la viață prin lucrarea lui Dumnezeu: „trupurile noastre (...) cad ca și grăuntele, în pământ, dar în ele se află un *principiu formator*, care conține în el substanța trupească și după ce trupul a murit, a putrezit și s-a descompus, acest principiu formator, care este mereu neatins în substanța corpului, prin lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu va ridica din nou aceste corpuri din pământ, le va reface, le va restaura, după cum puterea aflată în grăuntele de grâu, după nimicirea și după moartea lui, restaurează și restabilește grăuntele în corpul paiului și al spicului”[54]. Origen sublinia că trupurile vor învia cu „strălucire” egală cu „vrednicia sufletului”; chiar și trupurile păcătoșilor vor învia având proprietatea nestricăciunii – „dar numai pentru ca chinurile să nu le poată pierde și nimici de tot”[55]. Origen considera că la înviere, sfinții „vor primi lumina și mărirea (de altădată) în trupurile cu care viețuiseră în curăție și sfințenie pe pământ”[56];

---

[49] Origen, *Omilii la Cartea Profetului Ieremia*, în *PSB* 6, trad. de T. Bodogae, N. Neaga și Zorica Lațcu (București: EIBMBOR, 1981), 440-1.

[50] Origen, *Din omiliile la Evanghelia după Luca*, în *PSB* 7, trad. de T. Bodogae, N. Neaga și Zorica Lațcu (București: EIBMBOR, 1982), 130.

[51] Origen, *Despre Principii* (*Peri Arhon*), în *PSB* 8, trad. de T. Bodogae (București: EIBMBOR, 1982), 169.

[52] Origen, *Despre Principii*, 170. Sinodul Episcopilor din Alexandria (399-400) condus de Teofil de Alexandria, a condamnat în opt puncte opera lui Origen. Unul din cele opt capete de acuzare spunea pe nedrept că Origen a învățat că „Trupurile noaste după înviere vor fi coruptibile și mortale” – Vezi: Raluca Mocean Pleșa, *Actualitatea Apocatastazei* (București: Eikon, 2021), 53.

[53] Origen, *Despre Principii*, 170.

[54] Origen, *Despre Principii*, 172.

[55] Origen, *Despre Principii*, 172-3.

[56] Origen, *Despre Principii*, 177.

în schimb, cei necredincioși „care au îndrăgit în această viață întunericul rătăcirii și noaptea neștiinței, vor fi îmbrăcați după înviere în trupuri întunecoase și sumbre”[57]. Cu pași înceți, Origen a ajuns să comită o eroare doctrinară, afirmând că toate ființele raținale vor fi restabilite în eshaton. Restaurarea tuturor (sau apocatastaza) s-a născut din interpretarea alegorică pe care Origen a făcut-o textului din I Cor 15,28 [„ca Dumnezeu să fie toate în toţi”]:

„sunt de părere că aceste cuvinte atribuite lui Dumnezeu, a fi «totul în toate», înseamnă în același timp că El va fi totul în fiecare ființă. (...) Atunci, nu va mai exista deosebire între bine și rău, căci nu va mai exista rău[58] (...). Dacă, așadar, sfârșitul, refăcut după starea de la început și de la încheierea lucrurilor puse din nou în legătură cu începuturile lor vor restabili din nou starea pe care o avusese la început făptura cugetătoare când nu avea nevoie să guste din mărul cunoștinței binelui și răului (...)”[59].

Nu fără importanță este mărturia făcută de Rufin de Aquileea (cca. 345-411) cu privire la faptul că scrierile lui Origen au fost falsificate și impregnate cu doze de erezie. Printre aceste „doze de erezie” se numără, spunea Rufin, și teza apocatastazei. Potrivit lui Rufin, Origen a fost victima unor falsificări încă din timpul vieții sale, fiind conșient că alții au pus pe seama lui informații doctrinare greșite, mai ales în ceea ce privește teza mântuirii/restaurării demonilor[60].

Metodiu de Olimp (martirizat în 311) a dedicat un tratat temei învierii morților[61]. Despre Medotiu de Olimp nu se cunosc foarte multe informații, în afara faptului că Fer. Ieronim îl prezintă ca episcop al orașului Olimp din Licia și al

---

[57] Origen, *Despre Principii*, 177-8.

[58] Această afirmație că „răul nu va mai exista”, Origen se referă la faptul că demonii vor fi și ei mântuiți de Dumnezeu. Acesta a fost și unul din cele trei capete de acuzare (1. Preexistența sufletelor; 2. Subordinaționismul; 3. Apocatastaza) pe care Părinții de la Sinodul V Ecumenic (5-19 mai 553 – Constantinopol) le-au imputat lui Origen.

[59] Origen, *Despre Principii*, 254.

[60] Drd. Adrian Roman, „Mântuirea demonilor și apocatastaza în gândirea lui Origen”, *Revista Teologică* 1 (2010): 70-1. Iată cum a redat Rufin spusele lui Origen: „Unii dintre cei care se complac a acuza pe cei apropiaţi ai lor lansând, contra noastră şi învăţăturii noastre, acuzaţia de blasfemie, ce ei nu au auzit niciodată din gura noastră – dar despre acest subiect, să se decidă ei înşişi, pentru că ei nu vor să observe porunca conform căreia «batjocoritorii nu vor poseda împărăţia lui Dumnezeu» – , zicând că eu susţin că tatăl răutăţii şi al pierzaniei, al celor care sunt doborâţi din împărăţia lui Dumnezeu, adică diavolul, va fi mântuit, ceea ce nimeni, fie el într-o doagă şi nebun, nu poate să afirme” – Vezi: Roman, „Mântuirea demonilor,” 71.

[61] Metodiu de Olimp, *Aglaofon sau Despre înviere*, în *PSB* 10, trad. de C. Cornițescu (București: IBMBOR, 1984), 121.

Tirului[62]. Metodiu a rămas cunoscut în istorie mai ales pentru adversitatea față de Origen, împotriva căruia a scris tratatul *Aglaofon sau Despre înviere*[63].

Intriga *Tratatului despre înviere* scris de Metodiu de Olimp este constituită de următoarea întrebare: „trupul înviază, devenid moștenitor al nestricăciunii, împreună cu sufletul?"[64]. Aglaofon, potrivnicul dogmei învierii, considera că trupul este pentru suflet un mormânt care a fost dat omului după cădere. Mai mult, trupul a fost gresit înțeles de Aglaofon ca „haina de piele" (Fac 3,21) pe care Dumnezeu a dat-o protopărinților[65]. De aceea, Aglaofon considera că „mult necaz i-a adus (omului) trupul (...). (...) trupul duce la rătăcire, întunecă mintea și o duce la confuzie, iar aceasta nu-i permite să vadă clar realitatea (...). Sufletul vede clar realitatea numai când este eliberat de trup ca de niște lanțuri. (...) atâta timp cât suntem în trup, nu suntem în stare să cunoaștem forma, mărimea, nici înțelepciunea de care este capabil sufletul"[66]. Prin atitudinea sa, Aglaofon se caracteriza atât ca exponent al ereziei lui Marcion, cât și al ereziei gnosticismului, căci disprețuia trupul (materia) și nega realitatea învierii. Eroarea lui Aglofon consta în faptul că a interpretat greșit actul creării omului, considerând că primii oameni nu aveau trup – de aceea, trage concluzia că trupul a fost dat omului ca pedeapsă: „prin urmare, trupul este o adevărată temniță în care ne-a închis Dumnnezeu din cauza încălcării poruncii, ca noi să suferim pedepasa pentru neascultare"[67]. Aglaofon respingea învierea trupului deoarece considera că un trup înviat va avea nevoințe fiziologice: „să mănânce, să bea, să se împreuneze"[68], iar Domnul Hristos, spunea Aglaofon, a învățat că la înviere „vom fi ca «îngerii din cer (Mt 22,30)»", adică netrupești și cu nevoință de hrană duhovnicească[69].

Trupul uman cuprins de păcat este comparat de Metodiu și cu o statuie, făcută din metal prețios, care a fost mutilată – iar Meșterul iscusit nu restaurează statuia, ci o retopește pentru că „în felul acesta statuia își recapătă forma desăvârșită de la început"[70]. Tot astfel face Dumnezeu cu fiecare dintre noi prin moarte și înviere: „ceea ce este acolo retopirea statuii, aici este moartea și descompunerea trupului.

---

[62] Vezi studiul introductiv despre Metodiu de Olimp semnat de Constantin Cornițescu, „Metodiu de Olimp. Viața", în *PSB* 10, 41.

[63] Cornițescu, „Metodiu de Olimp. Viața", 41.

[64] Metodiu de Olimp, *Aglaofon*, 121.

[65] Metodiu de Olimp, *Aglaofon*, 123.

[66] Metodiu de Olimp, *Aglaofon*, 123-4.

[67] Metodiu de Olimp, *Aglaofon*, 124.

[68] Metodiu de Olimp, *Aglaofon*, 125.

[69] Metodiu de Olimp, *Aglaofon*, 125.

[70] Metodiu de Olimp, *Aglaofon*, 152

Ceea ce este acolo replăsmuirea și înfrumusețarea materiei, aici este învierea”[71]. Metodiu, parafrazând cuvintele profetului Ieremia (18,3-6), spunea că Dumnezeu este asemenea unui olar, care văzând că vasul creat de El a fost spart (vătămat de păcat), l-a remodelat și a făcut altul nou[72].

Moartea și învierea sunt strâns legate în teologia lui Metodiu de tema păcatului. Omul, afirma Metodiu, nu poate să nimicească rădăcina răutății (căci aceasta este nimicită de Dumnezeu prin moarte), dar poate să nu lase păcatul să rodească în sufletul nostru. De aceea, Metodiu, citând pe profetul Daniel (12,2-3), mărturisea că la înviere Dumnezeu va ridica două categorii de oameni: „pe unii (*îi va învia* – n.n.) spre cinstire, iar pe alții spre ocară și condamnare. Spre necinstire pe cel care a trăit cu nerușinare în păcate, iar spre cinste pe cel care a dus o viață virtuoasă. (...). Cel care a cultivat (răul) făcându-l să crească și nu l-a disprețuit, acela în mod firesc va fi pedepsit pentru că, putând să facă aceasta, a preferat să facă ceea ce este vătămător”[73]. Metodiu de Olimp a dezvoltat în acest sens teologia retribuiției personale, arătând că Dumnezeu „răsplătește fiecăruia drept pentru virture și păcat”[74]. Învierea spre cinste însemna pentru Metodiu de Olimp admiterea în împărăția lui Dumnezeu – aceasta îi viza pe imitatorii lui Hristos, pe cei care au biruit „cugetele sălbatice” și „poftele nesăbuite”. În schimb, învierea spre ocară și condamnare îi viza pe cei care nu s-au împotrivit păcatelor (mai ales celor trupești) – iar exemplul cel mai des invocat de Metodiu era păcatul desfrânării[75]. Adam devine paradigmă în teologia lui Metodiu de Olimp pentru întreaga fire umană căzută, supusă instinctelor și pornirilor pătimașe ale trupului. Iona este în schimb un personaj pivotant în gândirea teologică a lui Metodiu: Iona întruchipează atât pe omul cel vechi, Adam, prin care întreaga umanitatea a primit moartea; cât și pe omul cel nou, Hristos, prin care toți vor învia. În cele din urmă, trebuie menționat că negarea învierii echivalează pentru Metodiu de Olimp cu nesocotirea mântuirii aduse de Hristos: „de ce a mai trimis pe Hristos din cer pe pământ, dacă nu voia ca omul să se împărtășească de nemurire?”[76].

Sfântul Atanasie cel Mare (295-373) declara că învierea și viața veșnică evidențiază condiția și relația strânsă dintre om și Dumnezeu: „Căci (*Dumnezeu*-

---

[71] Metodiu de Olimp, *Aglaofon*, 152.

[72] Metodiu de Olimp, *Aglaofon*, 152.

[73] Metodiu de Olimp, *Aglaofon*, 153.

[74] Metodiu de Olimp, *Aglaofon*, 153.

[75] Sfântul Metodiu spune că păcatul este de două feluri: 1) păcatul săvârșit de suflet (ex.: necredința, mândria, mânia și prefecătoria); și 2) păcatul săvârșit de trup (ex.: desfrâul, pofta și plăcerea). Păcatul trupesc, spune Sfântul Metodiu, este cel care îl oprește pe om să se împărtășească de nemurire. Vezi: Metodiu de Olimp, *Aglaofon*, 167-8. 172.

[76] Metodiu de Olimp, *Aglaofon*, 149.

n.n.) S-a făcut om, ca pe noi să ne îndumnezeiască întru Sine”[77]. Comentând această afirmație a Sfântului Atanasie, părintele Stăniloae spunea: „cine poate să dea celor morți învierea, dacă nu Unul Dumnezeu, Creatorul!? Dumnezeu se face pe Sine Subiectul creatului ca să-l ridice la viața veșnică în unire cu Sine”[78]. Întruparea Cuvântului, spunea Sfântul Atanasie cel Mare, nu a avut altă rațiune decât aceea de a-i elibera pe toți oamenii, de a-i răscumpăra din păcat și de a-i învia pe toți din morți[79]. Hristos este temelia învierii noastre: „prezența Mântuitorului în trup s-a făcut izbăvire de moarte și mântuire a toată zidirea”[80].

Prin Cruce, moartea a fost biruită. Dacă prin rodul lemnului celui din mijlocul Raiului întreaga fire umană a primit mortea, prin rodul lemnului Sfintei Cruci întreaga umanitate primește viață. Crucea, considera Sfântul Atanasie, a adus biruință asupra morții; iar cei care înfruntă moartea prin semnul crucii și prin credința în Hristos „se fac vii și nestricăcioși prin înviere”[81]. Sfântul Atanasie numea crucea „trofeu și biruință împotriva morții”[82]. Domnul Hristos, prin Jerta Sa pe Cruce golește moartea de putere și îi desființează stricăciunea[83].

La rândul său, **Sfântul Chiril al Alexandriei** (375-444) spunea că întruparea Fiului lui Dumnezeu a avut loc tocmai pentru a scăpa trupul de moarte: „Trebuia să se înlăture sentința: *Pământ ești și în pământ vei merge*” (Fac 3,19), prin unirea negrăită a trupului căzut cu Cuvântul care tuturor le dă viață”[84]. Sfântul Chiril al Alexandriei, teologhisind despre constituția omului (trup și suflet), evidenția că nestricăciunea și nepiericiunea nu sunt din firea omului, ci sunt dobândite prin legătura pe care omul o are cu Dumnezeu din momentul creării[85]. Astfel, trupul alcătuit din pământ primește suflarea de viață de la Dumenzeu și omul devine suflet viu (Fac 2,7). Sufletul pe care-l primește Adam era plin de har, deoarece era în relație cu Dumnezeu. Doar prin relație cu Dumnezeu, sufletul are puterea să ofere trupului nestricăciune și nepiericiune (viață veșnică).

---

[77] Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola către Episcopul Adelfie*, în *PSB* 16, trad. de D. Stăniloae (București: IBMBOR, 1988), 182.

[78] Vezi: Dumitru Stăniloae, „nota 13”, în Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola către Episcopul Adelfie*, 185.

[79] Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola către Episcopul Adelfie*, 182.

[80] Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola către Episcopul Adelfie,* 183.

[81] Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, în *PSB* 15, trad. de D. Stăniloae (București: IBMBOR, 1987), 122.

[82] Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, 124.

[83] Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, 125.

[84] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 79.

[85] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 79.

Sfântul Vasile cel Mare (330-379) a demonstrat că veșnicia se câștigă prin faptele credinței. De aceea, el ne învață că milostenia este un „prilej bogat pentru dobândirea veșniciei”[86]. Cunoașterea lui Dumnezeu și urmarea exemplului personal al Mântuitorului Iisus îl duc pe om de la învierea din morți spre fericire veșnică. Căutarea vieții veșnice se face în Hristos, iar pârga vieții veșnice, spunea Sfântul Vasile, este chiar faptul că „suntem în viața aceasta pământească pentru că trăim în întregime prin harul și darul lui Dumnezeu”[87]. Doar prin dobândirea harului dumnezeiesc, omul poate să înțeleagă că Dumnezeu ne-a rânduit în înțelepciunea Sa „mai dinainte spre slavă”[88], adică spre înviere și viață veșnică.

Sfântul Grigorie de Nyssa (335-384) sublinia că viața pare grea și fără gust pentru omul despărțit de plăceri, dar dacă un astfel de om primește taina Învierii, care și-a avut începutul prin Cruce, viața lui va căpăta sens și va fi îndulcită „de nădejdea celor viitoare”[89]. Pentru sfântul Grigorie de Nyssa eshatonul însemna o răsturnare a lumii în care: „toate se vor întoarce la punctul lor de la început, iar în această răsturnare a lumii se va schimba și omenirea, trecând de la o stare pieritoare și pământească la una neschimbătoare și veșnică”[90]. Învierea este asociată de Sfântul Grigorie cu timpul schimbării, iar darul viitorului (al veșniciei) ni-l asigurăm „printr-o bună viețuire”[91]. Învierea morților este un adevăr de netăgăduit pentru Sfântul Grigorie, iar învierea lui Hristos este garanția că noi toți vom învia. Învierea lui Hristos este comparată cu o sământă care încolțește și răsare. Noi, ceilalți, suntem semințe care asemenea seminței-Hristos vom învia[92].

Sfântul Grigorie de Nyssa este autorul unui tratat despre suflet și înviere. În cadrul acestui tratat arată că după moarte trupul se descompune în elementele din care a fost alcătuit, iar sufletul - care este nemuritor - are capacitatea la înviere să recunoască trupul în care a sălășluit chiar și după o rămășiță corporală de foarte mici dimensiuni[93].

---

[86] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii și Cuvântări*, în *PSB* 17, trad. de D. Fecioru (București: IBMBOR, 1986), 419.

[87] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii și Cuvântări*, 546.

[88] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii și Cuvântări*, 546.

[89] Sf. Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, în *PSB* 29, trad. de D. Stăniloae și I. Buga (București: IBMBOR, 1982), 64.

[90] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în *PSB* 30, trad. de T. Bodogae (București, IBMBOR, 1998), 62.

[91] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, 64.

[92] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, 68.

[93] Sf. Grigorie de Nyssa, *Dialogul despre suflet și înviere*, 375. 378.

Sfântul Grigorie de Nyssa descria învierea ca: „mișcarea de trezire și de reînnoire a tuturor elementelor legate de viața pământească”[94]. Un text scripturistic suport, des invocat de Sfântul Grigorie, pentru dogma învierii era Psalmul 103,30-31 [„lua-vei duhul lor şi se vor sfârşi şi în ţărână se vor întoarce. Trimite-vei duhul Tău şi se vor zidi şi vei înnoi faţa pământului”]. Doar Duhul lui Dumnezeu este cel care dă și ia viața: „prin retragerea Duhului tot ce-i viu încetează, iar prin prezența Duhului se înnoiesc cele ce au dispărut. (...) eu susțin că taina învierii a fost vestită de Duhul proorocesc al lui David, care a vorbit mai înainte de acest har”[95].

Ceea ce-l individualizează pe Sfântul Grigorie de Nyssa este învățătura despre modul în care vor arăta la înviere trupurile celor care au murit fie în pruncie, fie la bătrânește, fie cu o mână sau un picior amputat, fie mutilați în cutremure[96]. Cu privire la toți aceștia, Sfântul Grigorie afirma că: „sub înviere înțelegem restaurarea sau reîntoarcerea firii noastre la starea ei de la început și anume în acea primă viață, al cărei ziditor a fost însuși Dumnezeu și în care firește n-a existat nici bătrânește, nici pruncie, nici suferință, de pe urmele feluritelor boli, nici oricare alta din mizeriile trupului, pentru că n-a fost cu putință ca Dumnezeu să fi creat vreun lucru rău de acest fel. Ci dimpotrivă, înainte de a fi ajuns să încline spre rău, firea omenească (...) era aproape dumnezeiască. Toate aceste nenorociri au dat peste noi odată cu începerea răutății (*păcatul primordial săvârșit de Adam* - n.n.)”[97]. Așadar, la înviere vom fi integri din toate punctele de vedere, așa cum a fost și Adam înainte de cădere. Hainele de piele pe care protopărinții le-au primit după căderea în păcatul neascultării (Fac 3,21) sunt interpretate de Sfântul Grigorie de Nyssa ca trăsături ale „firii rărăcite”, care au adus boala și moartea[98]. Prin înviere, omul dobândește nestricăciune, mărire, cinste și putere – adică însușiri care sunt specifice Creatorului, dar care se vor da din nou și celui creat după chipul lui Dumnezeu[99].

În mod surprinzător, Sfântul Grigorie de Nyssa părea să susțină învățătura despre apocatastază, accentuând atât că la înviere lumea „va fi restabilită și reînnoită de Dumnezeu într-o altă stare”[100], cât și că „scopul lui Dumnezeu este ca după ce firea noastră în întregimea ei va ajunge la desăvârșire prin fiecare om în parte, unii fiind de acum gata curățiți de păcat în timpul vieții, alții urmând să fie vindecați prin foc într-un anumit timp după aceea, iar alții nerecunoscând prin faptele lor nici

[94] Sf. Grigorie de Nyssa, *Dialogul despre suflet și înviere,* 395.
[95] Sf. Grigorie de Nyssa, *Dialogul despre suflet și înviere,* 396.
[96] Sf. Grigorie de Nyssa, *Dialogul despre suflet și înviere,* 398-9.
[97] Sf. Grigorie de Nyssa, *Dialogul despre suflet și înviere*, 402.
[98] Sf. Grigorie de Nyssa, *Dialogul despre suflet și înviere*, 403.
[99] Sf. Grigorie de Nyssa, *Dialogul despre suflet și înviere*, 407.
[100] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, 66;

binele, nici răul în viața aceasta, li se va oferi participarea la bunătățile care se află în Dumnezeu”[101].

Concluzii

Din cele expuse mai sus se poate observa că Didahia celor 12 Apostoli utilizează elemente eshatologice veterotestamentare atunci când aninteşte de tema învierii morților, citând în acest sens profeția lui Zah. 14,5. Pentru părinții Apostolici, mărturisirea credinței în învierea morților și în judecata de Apoi capătă o importanță deosebită.

În ceea ce-I privește pe Apologeţii creştini, atât de limbă greacă, cât și de limbă latină, aceştita au utilizat concepte ce țin de ciclurile și de regenerarea naturii, de rotirea anitimpurilor, sau motive agrare precum aruncarea sămânței în pământ pentru a sugera taina învierii. Singurul apologet, dintre cei citați, care utilizează conpecte filosofice și metafizice pentru a susține realitatea învierii morților și a vieții veșnice este Atenagora Atenianul. Acesta considera că învierea spre viață veșnică este firescul creației.

La Părinții ante și post-niceeani se remarcă utilizarea conceptelor eshatologice precum: glasul trâmbiței și viața veșnică – care echivalează cu intrarea în împărăția lui Dumnezeu (Clement Alexandrinul). Viața veșnică vine din cunoașterea lui. Dumnezeu. Odată cu Metodiu de Olimp începe să se creioneze teologia a păcatului strămoșesc și a retribuției personale. Adam devine paradigma firii căzute în păcat, iar Iona devine personaj pivotant – el oscilează, în viziunea lui Metodiu, între firea căzută care a primit moartea prin păcat și între firea ridicată de omul cel nou – Hristos – prin care toți vor învia. Teologia învierii pornește de la păcatul lui Adam și merge spre răscumpărarea adusă de Hristos.

Părinții capadocieini ne învață că veșnicia se câștigă prin faptele credinței. Astfel, accentul se mută odată cu aceștia de la partea teoretică (de teologhisirea învățăturii despre înviere și viață veșnică) la partea practică. Părinții capadocieni (Vasile cel Mare și Grigorie de Nyssa) ne învață cum să dobândim veșnicia.

---

[101] Sf. Grigorie de Nyssa, *Dialogul despre suflet și înviere*, 404.

Rugăciune, asceză și isihasm la Evagrie Ponticul[1]

Drd. **Lucreția (Iustina) Gagea**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad
iustina.gagea@gmail.com

Abstract

On the feast of Theophany in the year 399, Abba Evagrius Ponticus moved to the heavenly dwelling, after having participated in the Liturgy in the church of the hermitage of Kellia, in the desert of Egypt. He came to this wilderness sixteen years ago. Here he was the spiritual son and apprentice of the great pious Macarius the Egyptian and Macarius the Alexandrine, becoming himself a sought-after spiritual guide, an abba. He was a character not without contradictions and controversies. Nevertheless, his ascetic writings were accepted and received by the Church and had a considerable impact on mysticism and monastic asceticism, Evagrius being one of the founders of this type of literature. Even if his doctrine was and still is a subject of dispute, being even condemned at a certain point in history (at the Fifth Ecumenical Synod), the Church, invested with the wisdom of the Holy Spirit, selected and accepted his writings with ascetic and monastics who had a notable influence on Byzantine spirituality, but also on Western spirituality. Reposed in complete peace with the Church, without having been involved in the disputes that had just begun or that were still germinating, abba Evagrius left behind, together with the work, a name of reference, which would be invoked in later theological disputes.

Keywords: Desert fathers, Kellia, Monasticism, Ascetism, Spirituality

Introducere

Evagrie (cca. 345-399) a fost o figură controversată, într-o oarecare măsură, în propria sa viață și cu siguranță după moartea lui. Născut la Ibora din Pont (Turcia de astăzi) la aproximativ nouăzeci de ani după moartea lui Origen în 345, Evagrie a fost educat atât în filozofiile elenistice cât și în Scriptură, deoarece tatăl său era un episcop de țară. Este semnificativ faptul că în trei etape diferite ale vieții sale el s-a „bătut” de lucrările lui Origen. Mai mult, el a întâlnit lucrările lui Origen printr-o largă varietate de surse scrise, profesori, mentori și prieteni. Mai întâi a studiat cu Sf. Vasile Cel Mare al Cezareei (care-l hirotesise întru citeț) și Sf. Grigorie al Nazianzului (care-l hirotonise diacon), și care adunase fragmente din lucrările lui Origen într-un florilegiu intitulat Filocalia. Evagrie, deci, l-ar fi studiat pe Origen prin intermediul Părinților Capadocieni, din cauza controverselor Trinitare (ariene) din a

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Cristinel Ioja) pentru publicare în acest volum.

doua jumătate a secolului al IV-lea. Sf. Vasile cel Mare a fost o figură mai îndepărtată pentru Evagrie decât Sfântul Grigorie, care i-a fost si mentor personal[2]. Evagrie nu doar că îl admira pe Grigorie, dar îl și prețuia ca un „învățător înțelept", ca, de exemplu, în „Praktikos 89", unde se referă la „sophos didaskalos" care a distins cele trei părți ale sufletului și virtuțile acestuia de care aparține fiecare în parte.

În 381, după ce Grigorie părăsise Sinodul I de la Constantinopol pledând cu toată ființa împotriva arianismului, după doi ani de ucenicie lângă ierarhul lui, și după ce a fost implicat într-un „scandal cu iz de – aventura emoțională cu soția un oficial nobil", Evagrie a avut un vis. În acest vis, Domnul îi trimite îngeri îmbrăcați ca soldații prefectului. Aceștia l-au arestat fără să-i aducă la cunoştinţă acuzațiile; în sinea lui Evagrie crede că soțul femeii nobile l-a denunțat la prefectul regiunii. După aceea, unul din îngeri, care apare acum ca unul dintre prietenii săi, îl întreabă de ce a fost arestat. Evagrie se sustrage de la un răspuns ferm, bănuind în schimb că cineva care era invidios pe el trebuie să-l fi denunțat judecătorului. Îngerul nefiind de acord cu răspunsul lui îl îndrumă spunându-i, că orașul este nesigur pentru el și îl îndrumă să-i făgăduiască prin jurământ că o să plece imediat și că va avea grijă de sufletul său[3].

După părăsirea Constantinopolului spre Ierusalim și după sosirea la mănăstirile lui Rufin din Aquilea și a Melaniei cea Bătrână, Evagrie ar fi găsit un cerc de oameni educați care au fost implicați în citirea și discutarea lucrărilor lui Origen, precum și a cele ale Sfântului Vasile al Cezareei și a Sfântului Grigorie al Nazianzului; acest cerc de erudiți se opunea vehement învățăturii ariene și adepților acestuia, de aceea Evagrie a rezonat încă de la bun început cu aceștia[4].

Mai mult, așa cum au experimentat atât Melania, cât și Rufin monahismul egiptean, Melania învățând de la Avva Pamvo şi Rufin studiind cu Didim cel Orb, grupul ar fi făcut un efort imens pentru a transpune în trăire ascetică învățăturile origeniste în propriile lor vieți, Evagrie, nepregătit să îmbrățișeze aceasta asceza a grupului, și-a continuat vechiul stil de viață în Ierusalim, dar în cele din urmă s-a îmbolnăvit. Melania și Rufin l-au trimis prin urmare în pustia Egiptului. Odată ajuns la Kellia[5], Evagrie se „izbește" din nou de Origen. Cu toată erudiția lui acumulată până la acea vreme atât prin cunoașterea scolastică, cât și prin cea empirică, după ce ajunge viețuitor în Kellia, Evagrie se izbește de anumiți viețuitori care pur și simplu

---

[2] Antoine Guillaumont, *Un filozof în deșert: Evagrius Ponticul* (Paris: J. Vrin, 2004), 34.

[3] *Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*, trans. by Benedicta Ward (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1984).

[4] Guillaumont, *Un filozof*, 43.

[5] Kellia este una dintre cele mai importante și mai cinstite lavre monahale din Egiptul de Jos. Locația sa a rămas mult timp incertă.

nu aveau timp și nu înțelegeau erudiția lui și care l-au supus smereniei[6], iar după un timp s-a alăturat „Frăției celor Înalți” (și poate altora) care, ca și Melania şi Rufin, îl studiau pe Origen şi îşi integrau ideile lui în viețile lor. Treptat, Evagrie a devenit figura centrală a acestui „anturaj” și datorită faptului că odată integrat în aceste frații de viețuitori ar fi luat contact direct și cu *Viața lui Antonie cel Mare* scrisă de Atanasie, și totodată cu *Scrisorile lui Antonie*, ambele încorporând cugetările lui Origen despre războiul spiritual împotriva demonilor.

Experiențele, epistolele, apoftegmele Sfântului Antonie cel Mare au avut o contribuție decisivă la formarea ascetică a lui Evagrie. Mergând mai departe constatăm că Evagrie își însușise perspective diverse ale retoricii origeniste, el având o cunoaștere la fel de profundă despre Origen precum Origen avea despre filozofii, și cu atât mai mult că Evagrie studiase el însuși filozofiile în timpul educației sale primare, putem zbura ușor cu gândul cum că numeroasele corespondențe dintre operele lui Origen și cele ale lui Evagrie ar putea influența *ideea că Evagrie este o copie aproape la indigo a lui Origen*, această perspectivă fiind una puerilă. Fiind deja familiar cu textele origeniste și-a permis într-un mod „nesimțit de curajos” să modifice unele dintre învățăturile lui Origen și chiar le-a respins pe altele, pentru a forma propria sinteză, a le adapta mai întâi la evoluțiile doctrinei trinitare din timpul controversei ariene, apoi la viața lui în deșert, cu practicile sale ascetice de muncă, rugăciune, trezvie interioară și dependență radicală de Dumnezeu. El acceptă și chiar dezvoltă concepția lui Origen despre creație, cădere și întoarcere. Cu toate acestea, în calitate de ucenic mai întâi al Sfântului Vasile al Cezareei, iar mai apoi al Sfântului Grigorie al Nazianzului, Evagrie respinge mare parte din tezele origeniste despre Treime[7].

Împletirea sublimă a rugăciunii cu asceza la Evagrie

Pentru o mai bună înțelegere a completării sublime dintre rugăciune cu asceza la Evagrie Ponticul este necesar să facem cunoștință cu isihasmul, deoarece acesta este încununarea ascezei combinată cu rugăciunea neîncetată și care ne demonstrează în mod accesibil evoluția ascezei și totodată ne-o arată mult mai accesibilă.

Isihasmul este o metodă creștină răsăriteană de rugăciune bazată pe invocarea Numelui lui Iisus și pe „coborârea *nous*-ului („intelect”, „minte”) în inimă”. Această cale spirituală, a cărei metodă a apărut în forma sa cea mai explicită între secolele al XIII-lea și al XIV-lea pe Muntele Athos, este nucleul creştinismului răsăritean, întrucât constă în practica interioară a repetării fierbinți și continue a Numelui Dumnezeiesc și urmărește realizarea *metanoia* (‘schimbarea nous-ului’) pentru întreaga ființă

[6] Guillaumont, *Un filozof*, 56-7.

[7] Evagrie Ponticul, *Teoria Ascezei*, 312. Vezi și Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, 381.

umană; și o relație personală cu Iisus Hristos. Această rugăciune protejează mintea de la distragere, o face impenetrabilă atacurilor diabolice și în fiecare zi îi sporește dragostea și dorința pentru Dumnezeu. Este cunoscut faptul că puterea discursivă a fiecăruia este centrată în sânul lui; căci când buzele noastre tac, vorbim, deliberăm și formulăm rugăciuni, psalmi și alte lucruri în sânul nostru. Scopul isihasmului constă în esență, pentru a folosi cuvintele Sfântului Pavel, în ieșirea din „firea păcătoasă" (Rom 8,3) pentru a reintra apoi în trup, „templul Duhului Sfânt (1Cor 6,19; la 1Cor 6,12 se spune clar că lupta nu trebuie să fie împotriva trupului, ci împotriva puterilor întunericului). Din acest punct de vedere, „disciplina trupului", pe lângă faptul că se bazează pe 1 Cor 9,25-27, dă naștere unei asceze „pasive", care este comună atât tradițiilor creștine orientale cât și occidentale și se exprimă în posturi, privegheri și alte forme de abstinență și care, fără îndoială, se poate dovedi utilă pentru scopurile asceza şi „orientarea" pe care trebuie să le primească ucenicul. Într-un astfel de sens, „a ucide trupul" înseamnă „a face trupul să se înalțe din nou" ca „corp glorios" (Filip 3,21).

Evagrie adoptă o împărțire a sufletului în trei părți: rațional, irascibil și concupiscibil. Lupta spirituală (*asceza*) este stabilirea virtuții în aceste părți ale sufletului[8]. Sufletul este alăturat unui trup pentru că a căzut din adevărata cunoaștere. Purificarea corpului permite minții să fie din nou unită cu cunoașterea esențială. A viețui potrivit intelectului e cea în care facem să predomine intelectul, căci atunci „sufletul devine înger, ba chiar Dumnezeu – prin har desigur"; „rugăciunea pregătește intelectul să lucreze lucrarea sa proprie."[9] „Dacă ar vrea cineva să pregătească tămâie mirositoare, va amesteca după rânduială în chip egal rășină străvezie de Liban, casia, onixul şi stadia (Ieș 30, 34-35). Acestea sunt pătrimea virtuților. Dacă sunt depline şi egale, *mintea* nu va fi vândută."[10] Rugăciunea consideră Sfântul Evagrie este vorbirea minții cu Dumnezeu. „De ce stare are aşa dar nevoie mintea, ca să poată să se întindă, fără să se uite îndărăt, dincolo de sine, până la Stăpânul ei, şi să stea de vorbă cu El, fără mijlocirea nimănui?"[11] Acesta recomandă ca atunci când omul stă la rugăciune, să se ridice mai presus de orice bucurie, și atunci va înțelege cu adevărat că a găsit rugăciunea[12].

---

[8] Evagrie, *Praktikos*, 89.

[9] Bunge, *Rugăciunea în Duh și Adevăr*, 244-5.

[10] *Filocalia*, vol. 1, trad. de Dumitru Stăniloae (Sibiu: Editura Institutul de arte grafice „Dacia Traina S.A.", 1947), 75.

[11] *Filocalia*, 75.

[12] *Filocalia*, 93. Vezi și Bunge, *Rugăciunea în Duh și Adevăr*, 548.

Aspecte teoretice despre rugăciune în opera lui Evagrie

Evagrie a fost un reprezentant al monahismului scolasitc din deșert deși el nu era singurul. Scrisorile Sfântului Antonie cel Mare conțin aceleași idei teologice origeniste pe care le vedem în scrierile lui Evagrie. Sf. Ioan Casian nu-l menționează niciodată direct pe Evagrie, probabil pentru că până la vremea lui, Evagrie, fusese deja cenzurat pentru opiniile sale despre originile și destinul final al ființelor umane. În ciuda acestora, Sf. Ioan Casian este cel mai bun exemplu pe care Evagrie și doctrina lui ascetică au avut o mare influență în gândirea și scrierile acestuia. Contribuția sa a constat în sistematizarea rezultatelor autocunoașterii psihologice în funcție de cele opt *logismoi* sau linii de gândire care conduc la păcat.

Evagrie a lăsat în urmă multe lucrări. Acestea includ scrisori, comentarii la Biblie și un tratat numit *Antirrheticos*, unde sunt citate texte scripturistice pentru alungarea demonilor. Câteva dintre lucrările sale care ne preocupă aici sunt următoarele: *Praktikos* care conține 100 de capete scurte despre asceză; *Capetele despre rugăciune* care este o scrisoare de 153 de capete scurte – această lucrare ne oferă învăţătura lui Evagrie; *Gnostikos* care este o serie de 50 de sfaturi adresate *gnosticului*, adică unui maestru spiritual; *Kephalaia Gnostica* care conține șase secțiuni a câte 90 de capitole fiecare - aceasta este marea lucrare doctrinară a lui Evagrie; *Ad Monachos* care este o serie de 137 de proverbe adresate călugărilor; *Skemmata* (reflectii) care este o colecție de 62 de proverbe scurte care preia multe dintre temele cheie ale lui Evagrie: „interacțiunea dintre cele opt „gânduri" mortale (*logismoi*); distincția dintre viața practicii ascetice (*praktike*) și viața cunoașterii mistice (*gnostike*); natura rugăciunii pure; mintea purificată (*nous*) ca „locul lui Dumnezeu" pe care cineva îl întâlnește cu „lumina de safir" a Treimii.

Stilul de scriere folosit de Evagrie este asemănător proverbului acesta avându-si izvorul în filozofii stoici, din cărțile de înțelepciune ale Sfintei Scripturi și, mai ales, din zicerile Părinților. Îndemnurile lui succinte sunt pline de imagini captivante, enumerari și definiții. Adesea acestea fac ecou in Biblie. Zicerile lui sunt bine șlefuite și tentante într-un mod deliberat.

Conform lui Evagrie există două categorii majore în viața spirituală: *praktike* (trăirea) preocupată de desăvârșirea părții neputincioase a sufletului, și cunoașterea, unde partea rațională se consacră contemplării. Viața duhovnicească este o luptă pentru a scăpa de relele legate de partea neputințelor, iar ignoranța legată de partea rațională, stabilește în același timp virtuți în partea neputincioasă și cunoaștere în partea rațională. Trebuie să atingem trăirea (ascetică) înainte de a avansa departe în lumea rugăciunii și a cunoașterii (ambele pe care le numește „teologie")[13].

[13] Evagrie Ponticul, *Teoria Ascezei*, 7.

Rugăciunea curată este strâns legată de cunoașterea lui Dumnezeu, care este scopul suprem al fiecărui creștin. Se ajunge la ea prin etapele pe care le-am enumerat mai sus. În primul rând, trebuie să scapi de patimi, de gândurile nesănătoase, pentru a putea ajunge la o stare de armonie. Trebuie să ne dorim virtutea, să luptăm împotriva obstacolelor din calea virtuții și să contemplăm realitatea. Aceasta este tocmai o „întoarcere la sine", bazată, în deplinul lui sens antropologic adică, pe Luca 17,21 („Împărăția lui Dumnezeu este în tine") și implicând rugăciunea intelectului (*nous*) în inimă, în cele mai ascunse cotloane ale ansamblului uman, doar acolo adevărata etapă a relației cu Dumnezeu Tatăl Fiul și Duhul Sfânt are loc.

Dacă cineva dorește să vadă starea [(*katastasis*) minții (*nous*)], (interesant este că la Evagrie nous = minte) trebuie lăsat să se lipsească de tot felul de reprezentări (*noemata*), și atunci va vedea că mintea pare asemănătoare cu safirul sau cu culoarea cerului. Dar a face asta fără a fi lipsit de voință arzătoare (*apatheia*) este imposibil, pentru că cel ce face aceasta trebuie să aibă ajutorul lui Dumnezeu, care sufla în el lumina cerească.

Ceea ce caută aici omul e experiența relației de la persoană la persoană – „față în față", fără nimic intermediar... „fericirea". Căci în ceea ce e mai adânc în el însuși omul aspiră să „cunoască așa cum e cunoscut"… „în iubirea desăvârșită și duhovnicească" care nu poate exista decât între persoane. Numai în deplinătatea autorelevării Tatălui prin întruparea Cuvântului Său divin și prin trimiterea în inimile noastre a „Duhului Său Sfânt – dimensiune nouă trinitară", cea care caracterizează mistica creștină. A discuta cu cineva în scris înseamnă a comunica cu el în mod indirect în timp ce a vorbi cu el față către față, înseamnă a comunica cu el fără intermediari. Prin urmare, omul care dorește să-l vadă pe Dumnezeu aspiră să comunice cu El într-o relație de reciprocitate, de schimb adevărat cum nu poate exista între persoane. Tocmai de asta e vorba în rugăciunea adevărată.[14]

Concluzii

Evagrie Ponticul, avea o viziune cu totul diferită asupra teologiei cât și a rugăciunii. Potrivit lui Evagrie, teologia este o cunoaștere a lui Dumnezeu dobândită din experiența directă. Nu vine din cărți, ci din rugăciune. Evagrie nu se îndoia de valoarea lecturii, a studiului, a rațiunii; nici nu s-a îndoit de valoarea profundă a dogmei, a liturghiei sau a autorității ecleziastice. Dar pentru el, teologia „stricto senso" este întâlnirea minții care se roagă cu Dumnezeu. În cea mai cunoscută maximă a sa, el a exclamat: „Dacă ești teolog, te rogi cu adevărat; dacă te rogi cu adevărat, ești teolog." Adică, rugăciunea este o lucrare a întregii inimi, o întoarcere a

---

[14] Bunge, *Rugăciunea în Duh și Adevăr*, 299-303.

întregului sine către Dumnezeu care este infinit transcendent, infinit sfânt. Ne putem ruga bine numai după o bună pregătire prealabilă.

Semnificația extraordinară a lui Evagrie pentru istoria spiritualității a apărut abia recent. La începutul secolului al XX-lea, a început să aibă loc o recuperare liniștită, dar remarcabilă, a scrierilor sale. Unele au fost redescoperite, îngropate în manuscrise siriace și armene puțin cunoscute. S-a descoperit că alte texte au fost deghizate și transmise mai departe sub numele unor figuri venerabile precum Nilus din Ancyra. Între timp, mediul academic a descoperit că Sf. Ioan Casian, ale cărui scrieri au modelat profund spiritualitatea benedictină medievală, se inspirase foarte mult din Evagrie. Sfântul Casian nu și-a recunoscut niciodată împrumuturile și nici măcar nu a menționat numele lui Evagrie, dar ideile sunt peste tot. Mediul academic a început să realizeze că Evagrie este „unul dintre cele mai importante nume din istoria spiritualității, unul dintre cele care nu numai că au marcat un punct de cotitură decisiv, dar au provocat o adevărată mutație spirituală"; „el este conducătorul aproape absolut al întregii teologii mistice siriace și bizantine și … a influențat într-o manieră decisivă și învățătura ascetică și mistică occidentală." Chiar și creștinii obișnuiți care nu sunt familiarizați cu numele lui sunt familiarizați cu faimosul său catalog de vicii umane: așa-numitele șapte păcate capitale – deși Evagrie le numește „gânduri", nu „păcate" și are opt, nu șapte. Cu pregătirea sa literară și filozofică greacă, Evagrie a reușit să traducă și să transforme spiritualitatea coptă pentru lumea vorbitoare de greacă, sistematizând cunoștințele sale într-o strălucire asemănătoare unei bijuterii. În acest proces, el va deveni primul mare teoretician al vieții spirituale.

Cultul iudaic și cultul creștin: asemănări, continuitate și deoseberi – temă și temei pentru o cateheză biblică[1]

Drd. **Eduard-Robert Matyas**
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca
eduard_matyas@yahoo.ro

Abstract

According to the exhortation given by the Savior Jesus: „Do not think that I have come to destroy the Law or the prophets; I have not come to destroy, but to fulfill” (Mt 5,17), the old law has always had a close relationship with the New Testament. In the same way, Blessed Augustine, bishop of Hippo, tells us: „The New Testament is hidden in the Old, the Old Testament is revealed in the New”, thus the two testaments having an indissoluble link. In this study I want to demonstrate how things have evolved since the biblical revelation made to the first consecrated persons: Moses, Abraham, Aaron and up to the present day. Today’s forms of worship have their foundation in the Old Law, since God is always the same and His words are eternal (Heb 13,8)

Keywords: Law, Yahweh, temple, testament, Judaism, Moses, Torah

Introducere

Astăzi, mai mult ca oricând, se simte nevoia revigorării catehezei ortodoxe, îndeosebi biblice, pentru că Sfânta Scriptură a fost, este și va fi izvorul prioritar al doctrinei și al cultului Bisericii noastre. Din acest motiv, în cele ce urmează propunem o temă catehetică biblică, cu temei ce-și are izvorul în Monoteism.

Poporul Israel a fost singurul popor din istoria omenirii căruia Yahve, Dumnezeul cel adevărat, a dorit să I se descopere și în mijlocul căruia să coboare pe Fiul Său Cel sfânt, Iisus Hristos. Încă din cele mai vechi timpuri, El li se adresează: „Ascultă, Israele! Domnul, Dumnezeul nostru, este singurul Domn” (Deut 6,4), astfel pregătindu-i a-L întâmpina pe „Domnul Domnilor”, Iisus Hristos, „singurul Stăpânitor” și „Împăratul, împăraților” (1Tim 6,15), Cel născut în peștera din Betleem.

Cu toate că acest popor a văzut minunile din dreptul lor și binefacerile Domnului: plăgile venite asupra Faraonului, deschiderea Mării Roșii, săturarea cu mană și prepelițe în pustie, norul care îi răcorea şi stâlpul de foc ce îl încălzea,

[1] Studiul are acordul coordonatorului (Pr. prof. univ. dr. Vasile Goron) pentru publicare în acest volum.

tot au cârtit împotriva alesului Domnului, Moise, spunându-i: „Mai bine era să fi murit în pământul Egiptului sau să murim în pustiul acesta!” (Num 14,2), iar la final și-au arătat răutatea, răstignindu-L pe Cruce pe Mântuitorul Iisus, Cel care le-a vrut atâta bine, spunându-le: „Nu sunt trimis decât către oile cele pierdute ale casei lui Israel” (Mt 15,24). Pentru toate acestea, ei au fost poporul ales și iubit de Domnul Iisus, până în ultimul moment: „Ierusalime, Ierusalime, care omori pe prooroci și cu pietre ucizi pe cei trimiși la tine; de câte ori am voit să adun pe fiii tăi, după cum adună pasărea puii săi sub aripi, dar nu ați voit” (Mt 23,37, Lc 13,34). Domnul a dorit mântuirea tuturor evreilor, dar ei opunându-se mântuirii oferite prin jertfa de pe Cruce, le zice: „De aceea vă spun că împărăția lui Dumnezeu se va lua de la voi și se va da neamului care va face roadele ei” (Mt 21,43). Mântuitorul a vorbit la fel și iudeilor și națiunilor întregi, El nu a făcut diferenţă între naţionalităţi, iar ceea ce le tălmăcea evreilor din legea veche este de actualitate şi pentru noi. Tot ce a spus Tatăl, Fiul a întărit, legea nefiind abolită, ci doar interpretată, după cum e scris: „Căci Eu sunt Domnul, Eu nu Mă schimb” (Mal 3,16).

Vechiul Testament rămâne un reper pentru noi, cei de astăzi. Noul Testament este oglindirea Legii Vechi. Iisus aparține acum ambelor Testamente, El a adus o împlinire și nu o distrugere a Vechiului Testament, iar acesta „nu mai aparține evreilor, din moment ce ei nu au crezut în Iisus, Vechiul Testament aparține acum doar Bisericii” (Sf. Iustin Martirul și Filozoful)[2].

Asemănările cultice, liturgice și sociale

Locașul de închinare

Așa cum și creștinii beneficiază de o biserică, la fel și evreii aveau un locaș cultic, Cortul Sfânt, care era poruncit de Dumnezeu lui Moise: „Din acestea să-Mi faci locaș sfânt și voi locui în mijlocul lor. Cortul și toate vasele și obiectele lui să le faci după modelul ce-ți voi arăta Eu” (Ieș 25,8-9) și construit de Bețaleel și Oholiab (Ieș 31,2-6), urmat de Templul construit de Împăratul Solomon, pe muntele Moria, acolo unde Avraam a fost încercat de Dumnezeu prin sacrificarea fiului său, Isaac (Fac 22)[3].

După cum știm, preoții primelor secole oficiau Sfânta Liturghie pe mormintele martirilor[4] şi își ridicau altare pe locul lor de odihnă, așa cum Solomon ridică altar şi templu pe muntele „încercării” și „jertfirii”. Dumnezeu încearcă poporul ca să vadă dacă e vrednic cu adevărat de El. Așadar și martirii, ca și Avraam, au dat dovadă de

---

[2] Georges Florovsky, *Biblie, Biserică, Tradiție*, trad. de Radu Teodorescu (Alba Iulia: Reîntregirea, 2005), 82.

[3] Regine Azria, *Iudaismul*, trad. de Adina-Gabriela Georgescu Obrocea (Bucureşti: Coresi, 2000), 16.

[4] *Actele Martirice*, în *PSB* 11, trad. de Ioan Rămureanu (Bucureşti: IBMO, 1986), 9.

ascultare şi eroism, sfințind pământul cu sângele lor, care „a dus rod”: Templu sfânt, loc sfânt şi altar sfânt, „pământ câștigat”. Așadar, Biserica încă de la începuturi, nedorind să omită viața pilduitoare a mucenicilor sau sfinților, a numit Biserica, cu numele lor, așa apărând hramurile.

Așa cum Templul lui Solomon a fost făcut după modelul Cortului: „Tu mi-ai poruncit să zidesc templul Tău cel sfânt și un jertfelnic în cetatea în care locuiești, după chipul cortului celui sfânt, pe care l-ai pregătit dintru început” (Sol 9,8) și Biserica Ortodoxă păstrează structura locașurilor de închinare vetero-testamentare: Sfânta Sfintelor, și-a schimbat numele în Altar; Sfânta, în Naos; curtea sau antreul, în Pronaos. Naosul este orientat spre Sfânta Sfintelor (Altar), unde este prezent Hristos, sub forma chipului euharistiei, fiind „Dumnezeul care urcă pe cerul din Răsărit” (Ps 68), prin mâna sfințită a preotului, de la Sfântul Jertfelnic, iar Altarul este spre Răsărit, întrucât de acolo va reveni a doua oară Împăratul Împăraților, după cum spune îngerul: „Acest Iisus care s-a înălțat de la voi la cer, astfel va și veni, precum L-ați văzut ducându-se la cer” (FAp 1,11), astfel rugăciunea spre răsărit, are înțeles eshatologic: „Căci precum fulgerul pornește de la Răsărit și se arată până la Apus, așa va fi venirea Fiului Omului” (Mt 24,27). Așadar, orice rugăciune, fie eclezială sau particulară, trebuie făcută cu gândul la revenirea Domnului, „Răsăritul” nostru (Zah 3,4).

După exilul Babilonian, a mai fost nevoie de un loc de cult religios, adică Sinagoga[5] care în prezent este deschisă tot timpul ca și multe catedrale și biserici din zilele noastre, iar doritorii pot studia o „pagină din Tora” la orice zi sau noapte[6] neevintându-se fastul[7].

Preoția

Existau preoți chiar și în Legea Mozaică, instituirea și clasificarea ei, a făcut-o Dumnezeu, prin Moise, în văzul lumii, „și adună toată obștea la ușa cortului adunării” (Lev 8,4), după cum e regula și azi, de a se oficia hirotonirea creștină, în văzul lumii. Aceștia, trebuiau să rămână la ușa cortului șapte zile consecutiv, ca să se împlinească zilele sfințirii (Lev 8,33), precum e ținut și noul hirotonit în practică, până va fi trimis în parohie.

Unșii Domnului erau împărțiți, ca și la noi, în trei trepte: arhierei, preoți și leviți, după modelul de azi: episcopi, preoți și diaconi. Arhiereul avea drepturi și putere deplină, intrând o dată pe an în Sfânta Sfintelor (Evr 9,7), de sărbătoarea

---

[5] Filoramo et al., *Manual de istorie*, 17.

[6] Azria, *Iudaismul*, 60.

[7] Nicolae Steinhardt și Emanuel Neuman, *Eseu despre o concepție catolică asupra iudaismului – iluzii și realități evreiești*, trad. de Giuliano Sifchi (Iaşi: Polirom, 2011), 67.

Yom Kipur[8] (sărbătoarea pocăinței). Preoții aduceau jertfele poporului la Altar și învățau oamenii Cuvântul Domnului: „Căci buzele preotului vor păzi știința și din gura lui se va cere învățătură, căci el este solul Domnului Savaot” (Mal 2,7). Leviții doar se rugau pentru fii lui Israel, fiind intermediari: „Și i-am dat pe leviți dar lui Aaron și fiilor lui dintre fiii lui Israel, ca să slujească pentru fiii lui Israel, la cortul adunării și să se roage pentru fiii lui Israel, ca să nu-i ajungă pe fiii lui Israel vreo urgie, când s-ar apropia de locașul sfânt (Num 8,19), propovăduind cuvântul Domnului și fiindu-le de ajutor preoților și arhiereului. În timpul traversării deșertului, atunci când Israel recăzuse în păgânism, doar tribul lui Levi (al treilea fiu al lui Iacob), nu s-a închinat vițelului de aur, de unde accesul său la sacerdoțiu[9]. Preoția trebuia să fie ereditară: copiii lui Aron rămâneau, în continuare preoți (primul născut fiind arhiereu), iar urmașii leviților rămâneau consacrați, cu numele de „leviți”[10]. Observăm o mare asemănare a atribuțiilor clerului de azi: arhiereul este întâistătătorul între preoți, preotul are drept la euharistie, la cuvânt și rugăciune, iar diaconii sunt doar mijlocitori între popor și preoți, cu toții povățuind oamenii pe calea mântuirii.

În momentul consacrării, Moise, „i-a spălat cu apă”, pe Aaron și pe fii săi (Lev 8,6), pentru leviți primind porunca, „să-i stropești cu apa curățirii” (Num 8,7)[11], urmând apoi îmbrăcarea cu hainele sacerdotale după un ritual anume prin care erau stropite cu sânge (Ieș 29,21), comparându-l astăzi, cu stropirea aghiasmei. Apoi urma, ungerea cu alifie parfumată pe cap a Marele Preot, alifie, pe care Moise o răspândea de șapte ori peste jertfelnic și obiectele sacre. După aceea Moise jertfea doi berbeci, unul pentru iertarea păcatelor poporului, celălalt pentru desăvârșirea morală a preoților, ungând din sânge extremitatea urechii, a mâinii și a piciorului, toate fiind în partea dreaptă, lăsând să se înțeleagă că preotul trebuie să fie curat în cuvinte, fapte și întreaga viață. La sfârșitul ceremoniei de instituire preoțească vechi-testamentare, Moise stropește cu uleiul aromat și sângele animalic, preoții și veșmintele lor[12]. Astăzi nu mai e nevoie de sânge întru cât S-a jertfit Hristos, iar sfințirea se face, după cum bine știm, cu aghiasmă și mir, iar succesiunea preoțească nu mai e ereditară, ci voluntară, chiar predestinată.

După înveșmântare Aaron și fiii lui își puneau mâna pe capul berbecului și vițelului de jertfă și pâinile le duceau legănând, în fața Domnului (Lev 8), așa cum

---

[8] Steinhardt și Neuman, *Eseu despre o concepție catolică*, 17.

[9] Azria, *Iudaismul*, 16.

[10] *Mica Biblie* (Chișinău: Eparhia Chişinăului şi a Moldovei, 1990), 78-9.

[11] De remarcat faptul că leviții erau doar stropiți cu apă, comparativ cu preoții și arhiereul care erau spălați în întregime.

[12] Philon din Alexandria, *Viața lui Moise*, trad. de Ion Acsan, (București: Hasefer, 2003), 103.

azi își pun mâna cei care se hirotonesc, pe Euharistia primită de episcop, și merg cu ea până în partea de Răsărit a Altarului, așteptând acolo câtva timp, până la împărtăşire.

Preoții primeau zeciuială din toate recoltele pământului: „Aduceți toate zeciuielile și să fie merinde în casa Mea și puneți-Mă și pe Mine la încercare, zice Domnul Savaot și veți vedea că voi deschide, la dorința voastră, stăvilarele cerului și voi vărsa din belșug binecuvântarea, spre binele vostru” (Mal 3,10) și mâncau o parte din jertfele animalice aduse de comunitate pentru jertfire, restul era arsă sau dată poporului evreu spre consumare (Deut 12,14.26). Zeciuiala adusă de popor trebuia înmânată a zecea parte arhiereului Aaron, de către leviți (Num 18,28), observându-se aici respectul și supunerea față de arhiereu. La fel şi astăzi există darea pentru Templu, prin care oamenii în mod benevol îşi exprimă dorinţa de ajutorare a bisericii şi slujitorilor ei.

Preoția generală

Cu toate că exista o clasificare între poporul laic și cler în Legea Veche, oamenii erau numiți „o împărăție preotească și un neam sfânt” (Ieş 19,6), dar cu o singură condiție: „De veți asculta glasul Meu și de veți păzi legământul Meu, dintre toate neamurile Îmi veți fi popor ales că al Meu este tot pământul” (Ieş 19,5). Asemenea și în creștinism, știm de la Sfântul Apostol Petru că suntem „o preoție împărătească, neam sfânt” (1Pt 2,9).

Sfântul Apostol Pavel mărturiseşte și de preoția sacramentală, fapt pentru care îl îndeamnă pe fiul său duhovnicesc, Timotei: „Nu fii nepăsător față de harul care ți s-a dat prin proorocie; cu punerea mâinilor mai-marilor preoților” (1Tim 4,14), „din această pricină îți amintesc să aprinzi și mai mult harul lui Dumnezeu, care este în tine prin punerea mâinilor mele” (2Tim 1,16). Aşadar, în Legea cea Nouă există şi preoţia sacramentală şi preoţia generală, după cum în cultul vechi.

Veșmintele sacre

Se punea mult preț și pe veșminte întrucât după cum bine știm, preotul trebuie să strălucească precum Dumnezeu, Care strălucește „cu lumina ca și cu o haină” (Ps 103,2). Astfel, Yahve îl îndeamnă pe Moise: „Să faci lui Aaron, fratele tău, veșminte sfințite, spre cinste și podoabă” (Ieș 28,2). Veșmintele Arhiereului Aaron și fiilor săi erau: hoșen, efod, meil, hiton, chidar și cingătoare. Efodul era doar arhiereului Aron și întâiului născut al lui, fiind asemănător omoforului episcopului de astăzi: „acesta va fi din două bucăți: una pe piept și alta pe spate, unite pe umeri cu două încheietori” (Ieș 28,7). Pe efod se găseau două pietre, pe care era săpat numele fiilor lui Israel, iar aceste pietre erau spre pomenirea fiilor lui Israel, purtate pe umeri (Ieș 28,12). Observăm legătura cu simbolistica omoforului care și el, la rândul lui simbolizează turma pe care „și-o ia arhiereul pe umeri”. Melhilul era un veșmânt

destinat arhiereului, din in albastru și era lung până la genunchi[13] având la poale clopoței de aur și ciucuri (Ieș 28,34), asemănător sacosului de astăzi. Pe sub melhil arhiereul avea și hitonul lung până la călcâie, care de fapt era stiharul. Peste hoșen (o vestă peste melhil) îi era pus arhiereului Urim și Tumim (Lev 8,8). Prin acestea Marele Preot căuta să afle voia Domnului prin rugăciune, iar răspunsul îi era acordat minții sale. Mai târziu, proorocii au fost aceia care aduceau la cunoștința poporului voia Domnului, revelațiile lor luând locul lui Urim și Tumim (V. Sorț)[14], obiecte care puteau fi asemănate cu engolpioanele de pe pieptul arhiereului, deşi acestea nu se folosesc pentru ghicire, ci doar pentru estetică.

Mai exista și mitra pentru arhieri (Ieș 29,6; Zah 3,5), ea fiind semnul podoabei şi slavei, existând şi astăzi, în Biserica Ortodoxă.

Preoții, fii lui Aaron erau îmbrăcați mai simplu, cu hitoane (veșmânt lung până la călcâie, asemănător stiharului), cu brâie, turbane sau scufii[15] și pantaloni de in (Ieș 28,40-42).

Rabinii erau obligați, să poarte tot timpul un veșmânt care să indice caracterul lor sacerdotal. Nu era suficient să fie îmbrăcaţi deosebit doar în timpul oficierii unei slujbe. Trebuie ca toată lumea să poată vedea pe stradă că trece un rabin. Caracterul civil pe care îl înfățișează câțiva rabini, efortul pe care îl fac ca să se identifice cu masa laicilor au drept rezultate indiferența și apatia acestora[16]. Aşadar, preoții sunt trimiși de Dumnezeu, urmași ai Sfinților Apostoli, ținuta lor exprimându-ne acest fapt. Noi trebuie să ne adresăm lor cu venerație și să le sărutăm mâna sfințită, astfel vom putea ridica în societate și în fața celorlalte confesiuni prestigiul clerului. Fastul formulelor adresate lor, le va spori prestigiul clerical și va împiedica prin precizia lor, pe oricine să se simtă ofensat[17]. Ei sunt părinții noștri, așa cum spune Apostolul Pavel: „Căci chiar dacă ați avea zece mii de învățători în Hristos, totuși nu aveți mulți părinți, pentru că eu v-am născut în Hristos Iisus, prin Evanghelie” (1Cor 4,15), iar ţinuta lor exprimă acest lucru.

Sfințirea cortului

Se făcea sfințirea tuturor obiectelor sacre din cort și a jertfelnicului, prin folosirea mirului „Apoi a luat Moise mirul de miruit și a miruit cortul și toate cele din el și le-a sfințit” (Lev 8,10), așa cum se practică și azi de către episcop. De asemenea se sfințea și cu sânge: „Să iei din sângele vițelului și să pui cu degetul tău pe coarnele

---

[13] *Mica Biblie*, 79.

[14] *Dicționarul Stephanus*, în https://ebiblia.ro/app/, accesat 14 Februarie, 2023,.

[15] Scufie - căciuliță de formă specială, care se leagă sub bărbie. Fiind legată sub bărbie, o putem asocia cu epitrahilul.

[16] Steinhardt și Neuman, *Eseu despre o concepţie catolică*, 67, 71, 85.

[17] Steinhardt și Neuman, *Eseu despre o concepţie catolică*, 85.

jertfelnicului, iar celălalt sânge să-l torni tot la temelia jertfelnicului.” (Ieș 29,12). Turnarea sângelui la temelie, este asemănătoare cu punerea osemintele martirilor în piciorul Sfintei Mese, acest ritual reprezentând viaţa martirilor care a fost pusă în slujba lui Dumnezeu (Apoc 6,9).

Masa din Sfânta Sfintelor

Aceasta era asemănătoare cu cea din bisericile ortodoxe, prin faptul că pe ea se afla Tora, pe care o putem compara cu Sfânta Evanghelie și chivotul cu mana, pe care îl puteau atinge doar preoții: „Iar lui Aaron și fiilor lui încredințează-le cortul adunării, ca să-și păzească datoria lor preoțească și toate cele de la jertfelnic și de după perdea; iar de se va apropia cineva străin să fie omorât” (Num 3,10), chiar nici leviții nu puteau privi cele mai sfinte obiecte, întrucât erau destinate doar Arhiereului: „Dar ei să nu vină să privească la cele sfinte, când le învelesc, ca să nu moară” (Num 4,20). Astăzi chivotul Legii Vechi este înlocuit cu chivotul care are în el Trupul şi Sângele Domnului (In 6,55), hrană superioară celei din Legea Veche (In 6,58). Cuvântul Altar înseamnă „loc înalt”, e muntele cel sfânt al Sionului, iar jertfelnicul, în mod mistic îl simbolizează pe Domnul însuși: „Pe Iisus însuși, ca pe altar, se împlinește sfințirea”, spune Sf. Dionisie Areopagitul, iar chivotul pus pe sfântul altar, îl transformă în mormânt prădat de puterea învierii, neputând nimeni să-L atingă, afară de sacerdoți. Arhiereul în timpul hirotonirii îl pune pe candidat să stea cu fruntea plecată pe Altar, ca pe Iisus Însuși: imagine (icoană) asemănătoare cu a Sfântului Ioan care stă culcat, la sânul lui Iisus (In 13,23)18. Așadar și relicvele și masa sunt „trupul însuflețit”, al Paștelui ce va veni

De asemenea așa cum există în fiecare Biserică Ortodoxă o candelă pe masa Sfântului Altar, la fel se găsea și înaintea încăperii, „Sfânta Sfintelor”: „Să poruncești fiilor lui Israel să-ți aducă untdelemn curat pentru luminat, stors din măsline, ca să ardă sfeșnicul în toată vremea în cortul adunării, în fața perdelei celei de dinaintea chivotului legii” (Ieș 27,20). Ea simbolizează astăzi, lumina lui Hristos, Cel care este lumina lumii (In 8,12)

Spălătorul şi Altarul Tămâierii

Așa cum trebuie să se spele preoții pe mâini și azi, înainte de începerea Liturghiei și înainte de a intra în contact cu Sfintele Sfinților, așa era și în Legea Veche: „Apoi a așezat baia între cortul adunării și jertfelnic și a turnat în ea apă pentru spălat, Moise, Aaron și fiii lui trebuia să-și spele din ea mâinile și picioarele, când intrau ei în cortul adunării sau când se apropiau de jertfelnic ca să slujească,

---

[18] Paul Evdokimov, *Arta icoanei – o teologie a frumuseții*, trad. de Grigore şi Petru Moga (Bucureşti: Meridiane, 1992), 133-4.

se spălau din ea cum poruncise Domnul lui Moise” (Ieş 40,30-32), igiena fiind indispensabilă în cele două culte.

Exista în cultul vechi, tămâie: „Și a zis Moise către Aron: Ia-ți cădelnița, pune în ea foc de pe jertfelnic, aruncă în ea tămâie și du-o repede în tabără și te roagă pentru ei, că a ieșit mânie de la fața Domnului și a început pedepsirea poporului” (Num 16,46). Tămâia apare ca o jertfă de bun miros plăcută lui Dumnezeu, potolind mânia Sa pornită asupra oamenilor.

Sărbătorile

Multe dintre sărbători erau asemănătoare ca numire: Roș Hasana (Anul nou), începea pe 1 Septembrie; Pesah (Paşti) – ieşirea din Egipt; Savuot (Rusalii) – dăruirea Torei; Yom Kippur (Postul evreiesc) – pocăința poporului; Sucot (Sărbătoarea corturilor) – aducerea aminte de peregrinarea în pustie.

La anul nou se sună în sinagogă din corn de berbec pentru a reaminti poporului reîntoarcerea la Dumnezeu și zece zile la rând sunt dedicate examinării individuale și penitenței, având obiceiul oamenii de a mânca mere ținute în miere și de a ura celorlalți un an bun. Putem aşadar compara sunetul cornului de berbec cu clopotele noastre, care răsună şi astăzi.

Ziua ispășirii (Yom Kipurr) e cea mai sfântă zi. Ea cade la sfârșitul perioadei de penitență începută o dată cu anul nou și se caracterizează prin rugăciuni, posturi și mărturisirea păcatelor (asemănător cu asceza creștină). Evreul pios postește douăzeci și patru de ore, petrece întreaga zi în sinagogă și îmbracă o haină albă ca simbol al purității, iar la încheierea zilei, va putea să se considere renăscut din punct de vedere spiritual. La începutul creștinismului creștinii adulți erau îmbrăcați la botez în alb și trebuiau să postească pentru a primi Sfânta Taină a Botezului şi a Împărtăşaniei, de asemenea și astăzi, înainte de o sărbătoare importantă, calendarul ortodox se menţionează o zi de post negru[19]. Vedem o asemănare a obiceiurilor de penitenţă între cele două culte.

Sărbătorile evreiești începeau seara și se încheiau la căderea nopții zilei următoare[20], la fel și în creștinism, ziua liturgică începe seara și se termină seara următoare, precum slujba vecerniei se săvârșește întotdeauna pentru următoarea zi.

Concluzii

Dumnezeu a intrat în contact cu omenirea încă din cele mai vechi timpuri, atunci când l-a ales pe dreptul Avraam, promițându-i un neam numeros (Fac 22) și anume poporul evreu. În acest neam, Domnul și-a instituit preoția, cu valoare

---

[19] Filoramo et al. , *Manual de istorie*, 170.

[20] Azria, *Iudaismul*, 50.

veșnică și a rânduit un locaș de închinare (Templul lui Solomon). Din pricina păcatelor evreilor, Templul lor s-a dărâmat de către romani, în anul 70 d.Hr, aceștia pierzându-și preoția și ritualul cultic, el continuându-se în cultul creștin (legea cea nouă), conform învățăturilor lui Hristos. Fiul lui Dumnezeu a desăvârșind preoția, trimițând Sfinţii Apostoli la propovăduire pentru a forma o lume nouă în „duh și adevăr" (In 4,23-24), conform învățăturilor evanghelice. Tot ce a hotărât Tatăl, a împlinit Fiul şi a desăvârşit Duhul: „Acum însă, Arhiereul nostru a dobândit o slujire cu atât mai osebită, cu cât este şi Mijlocitorul unui testament mai bun, ca unul care este întemeiat pe mai bune făgăduinţe" (Evr 8,6).

Fără ritualul cultului vechi, nu se putea dezvolta ritualul cultului nou. Toate au fost desăvârșite prin persoana Mântuitorului Hristos, El fiind prefigurat încă din Vechiul Testament de către Împăratul Salemului, Melhisedec: „Dacă deci desăvârșirea ar fi fost prin preoția Leviților (*căci legea s-a dat poporului pe temeiul preoției lor*), ce nevoie mai era să se ridice un alt preot după rânduiala lui Melchisedec, și să nu se zică după rânduiala lui Aaron" (Evr 7,11). Așa cum ne învăță Sfântul Apostol Pavel, Hristos a săvârșit ritualul cultic de la Cina cea de Taină, după rânduiala lui Melhisedec, care atunci când Avraam se întorcea de la înfrângerea Împăratului Kedarlaomer, l-a întâmpinat cu pâine și vin, dovedind prin aceasta că este „preotul Dumnezeului celui Preaînalt" (Fac 14,18) prefigurând prin aceasta euharistia și preotul creștin. Domnul Hristos, ne oferă Pâinea și Vinul Euharistic, prin mâna preotului, la fiecare Sfântă Liturghie, după rânduiala lui Melhisedec, prototipul Său. Așadar, Legea cea Nouă, instituită de Domnul la Cina cea de Taină (Mt 26,26-28), a fost prefigurată încă din Vechiul Testament. Cultul vechi a dus la formarea și existența cultului creștin.

Vechiul Testament este „călăuza spre Hristos" (Gal 3,24), iar Domnul Hristos nu a venit pe pământ ca să anuleze Legea, ci să o împlinească: „Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc" (Mt 5,17). Hristos a fost prefigurat în Vechiul Testament și mereu prezent în chip nevăzut în persoanele alese. Odată coborât pe pământ, El a răspuns la toate întrebările poporului evreu referitoare la Lege, explicând cuvintele pe care le-a spus Tatăl, dar nu au fost înțelese, dându-le un înțeles profund. Cuvântul coborât la noi jos pe pământ, a putut să vorbească acum „gură către gură", cu auditoriul Său.

Nu vom înțelege niciodată Noul Testament fără lecturarea celui Vechi. Nu poți împlini voia Fiului, dacă nu cunoști învățătura Tatălui, astfel și Domnul Hristos ne spune: „Învățătura Mea nu este a Mea, ci a Celui ce M-a trimis" (In 7,16), „Cine M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl" (In 14,9). Vechiul Testament este izvorul Legii celei Noi, scrisă nu pe piatră, ci pe inimile oamenilor: „Că acesta e testamentul pe care îl voi face cu casa lui Israel, după acele zile, zice Domnul: Pune-voi legile Mele în cugetul lor și în inima lor le voi scrie, și voi fi lor Dumnezeu și ei vor fi

poporul Meu” (Evr 8,10). Hristos este capul Bisericii (Col 1,18) și Arhiereul suprem al Noului Legământ, întemeietorul cultului creștin pentru totdeauna.

ISBN: 978-606-37-2314-8